٧٨٤

شرح مقاصد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الكتاب مرتب على ستة مقاصد ٢

المقصد الاول في المبادى وفيه فصول ثلاثة ٢

الفصل الاول في المقدمات ٢

الفصل الثانى في العلم وفيه مباحث ٥

المبحث الاول ان تصوره بديهى لوجهين ا ه ٥

المبحث الثانى قد اشتهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق ٦

المبحث الثالث لما كانت العلوم النظرية تنتهى الى الضروريات ٨

الفصل الثالث فى النظر وفيه ستة مباحث ١٠

المبحث الاول في بيان حقيقته ١٠

المبحث الثانى النظر ١١

المبحث الثالث شرط النظر ١٣

المبحث الرابع لا خلاف بين اهل الاسلام فى وجوب النظر في معرفة الله ١٤

المبحث الخامس اختلفوا في اول ما يجب على المكلف ١٥

المبحث السادس قد سبقت الاشاره ا ه ١٥

المقصد الثانى في الامور العامة ١٢

الفصل الاول وفيه ستة مباحث الاول يتضمن البحث عن العدم ١٧

المبحث الثانى المنقول عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى ان وجود كل شئ عين ذاته ١٨

المبحث الثالث الوجود على مراتبها اعلاها الوجود في الاعيان ٢٣

المبحث الرابع قد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت وشئ ام لا ٢٤

المبحث الخامس قد اشتهر خلاف فى تمايز الاعدام ٢٧

المبحث السادس كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا ٢٨

مقاصد في علم الكلام للعلامة سعد الدين عمر التفتازاني اوله حمداً لمن تفوح نفحات الامكان الخ رتبه على ستة مقاصد فرغ من تاليفه سنة ٧٨٤ بسمرقند وله عليه شرح جامع اورد في شرحه مغلطة الجذر الاصم وقد شرحها الفضلا وعليه حاشية مولانا علي القاري وعليه حاشية للمولى الياس بن ابرهيم السينابي قال صاحب الشقايق وهي لطيفة جداً رايتها بخطه وعليه تعليقة للمولى لطف بن موسى الخيالي ذكره المجدي في ذيله ومولانا مصطفى مصلح الدين المعروف بجام زاده كتب حاشية عليه ذكره المجدي واختصره الشيخ محمد بن محمد الايجي سماه مقاصد المقاصد
م اسامي الكتب

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 653

RAĞIP P.
Ka. N.
788

٧٨٦

٧٩٠

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

نحمدك يا من بيده ملكوت كل شي وبه اعتضاده ومن عنده ابتداء كل شي واليه معاده تتلى من اوراق الاطباق ايات توحيده وتحميده وتجلى من في الافاق والانفس شواهد تقديسه وتمجيده ما تسقط في الاكوان من ورقة الا يعلمها حكمته الباهرة ولا توجد في الامكان طبقة الا تشملها قدرته القاهرة تقدس عن الامثال والاكفاء ذاته الاحدية وتنزه عن الزوال والفناء صفاته الازلية والابدية تسجد لعزة جلاله جباه الاجرام العلوية وتنطق بشكر نواله شفاه الانوار القدسية ونشكرك على ما علمتنا من قواعد العقائد الدينية وخولتنا من عوارف المعارف اليقينية وهديتنا اليه من طريق النجاة وسبيل الرشاد ودللتنا عليه من سنن الاستقامة ونهج السداد ونصلي على نبيك محمد المنعوت باكرم الخلائق المبعوث رحمة للخلائق ارسلته حين درست اعلام الدين وظهرت اعلام الردى وانطمس منهج الحق وعفا واشرفت مصابيح الصدق على الانطفاء فاعلى من الدين معالمه ومن اليقين مراسمه وبين من البرهان سبيله ومن الايمان دليله واقام للحق حجته وانار للشرع محجته حتى انشرح الصدور بنور البينات وانزاح عن القلوب صدا الشبهات واشرق وجه الايام واتسق امر الاسلام وانتظم الانام باوثق عصام مالها من انفصام وعلى اله واصحابه خلفاء الدين وحلفاء اليقين مصابيح الامم ومفاتيح الكرم وكنوز العلم ورموز الحكم رؤسا حظائر القدس وعظماء بقاع الانس قد صعدوا ذرى الحقايق باقدام الافكار ونوروا واسبع طرايق بانوار الاثار وذبوا عن الدين فكشفوا عنه القوارع الى اليقين فقصروا عنه العوادي والخطوب فابتسم ثغر الاسلام وانتظم امر المسلمين والتضحية وعدا من الله وحقا عليه نصر المومنين **وبعد** فقد كنت في ابان الامر وعنفوان العمر اذ العيش غض والشباب بمائه وغصن الحداثة على نمائه وبدور الامال طالعة مشرقة ووجوه الاحوال ضاحكة مستبشرة ورياح الفضل هبوبها الاكناف والعرصات ورياض العلم مطوية الاكمام والزهرات اشرح النظرية في العلوم طلبا لازهارها وانوارها واشرح الكتب من الفنون كشفا لاستارها عن اسرارها يرد على حذاق الافاق غوصا على فرائد فوائدها ويتردد الى كل من الفارس دوما لشوارد عوائدها على منهم باتا بوثنا قوانا لا كتساب الدقائق وتنقيلها نهاية في طلاب الحقائق وحين رأوا علم الكلام الذي هو اساس الشرائع والاحكام ومقياس قواعد عقائد الاسلام اعز ما يرغب فيه ويعرج عليه واتم ما يتناخ مطايا الطلب لكونه اوثق العلوم بنيانا واوضحها تبيانا واكرمها نتاجا واقومها منهاجا واصحها حجة ودليلا واوضحها محجة وسبيلا جاءوا جميعا حول طلابه وراموا طريقا الى جنابه والتمسوا مصباحا على قبابه ومغنا حالي فتح بابه فاقترصت لمعة من ظلم الدهر وبنوة من انياب النوائب وانتهزت فرصة من غفلة الزمان وخفة من زحام الشوائب واحرزت في تصنيف مختصر موسوم بالمقاصد منظوم فيه غرر الفرائد ودرر الفوائد وشرح لم يتفق بسط موجزه وحل ملغزه وتفصيل مجمله وتبيين معضله مع تحقيق للمقاصد فوق ما يرتاد وتدقيق للمعاقد فوق ما يعتاد وتحرير للمسائل بحسب ما يراد ولا يزاد وتقرير للدلائل بحيث لا يصاد ولا يصاد بالفاظ تنفتح لها الاذان وتنشرح الصدور وتتفطر بالانهار والازهار جبال وصخور ومعان تتهلل بها وجوه الاوراق وتبتسم ثغور السطور ويتلألأ اخلال الكلام كانها نور على نور باذلا الجهد في ايراد مباحث قلت عناية المتاخرين بها من المتكلمين وقد بالغ في الاعتبار بها المحققون من المتقدمين لا سيما السمعيات التي هي المطلب الاعلى والمقصد الاقصى في اصول الدين والعروة الوثقى والعمدة القصوى لاهل الحق واليقين وحين حررت بعضا من الكتاب وهذا من الفصول والابواب تسارع اليه الطلاب وتداولته ايدي اولي الالباب واحاط بحلبته كل طالب وناط به رغبة كل راغب عشا ضوء ناره كل وارد ووجد اليه الهمة كل رائد وطفقوا يقترحون وزيادة الازدياد يقترحون وانا اصرف جهدي والمراد يتعرف والمقصود يتقاعس عن الحصول ويتحرف والايام تحول وتحجز وتعود لا تنجز والدهر يبكي ويضحك والعقل يضحك ويبكي العجب من تقاصر همم الرجال وفنائها وتراجع سوق الفضائل وكسادها وتضعضع بنيان الحق وتداعي اركانه وتزعزع شان الباطل وتمادي طغيانه وتطاول ايام كلما عتب وعلى الالباب غول والب يجمع بين الجفون والسهاد وتفرق بين العيون والرقاد

تمني
والكرم وسارعوا
لدنيه
بالانوار
ويتقرحون

بسم الله الرحمن الرحيم حمدا لمن تقدس بوجوب وجوده وتلوح على صفحات الاكوان اثار كرمه وجوده تشرق في ظلم الحدثان لوامع قدم كبريائه وتنطق بحكم اللاهوت جوامع كلم صفاته واسمائه واصلي على من ارسله بالنور الساطع ايضاحا للمنهج وافصاحا عن البينات وابتعثه بالامر الصادع اقامة للحجج وازالة للشبهات صاحب الملة القاهرة والحكمة الباهرة محمد خاتم رسله وانبيائه وعلى العترة الطاهرة والنجوم الزاهرة من اله واصحابه وخلفائه وحلفائه واسلم تسليما معاشر الاذكياء من اخواني في الدين واعواني على نيل اليقين واعتصموا بحبل الله المتين تصعدوا في الحق المبين واستقيموا كما امرتم على الامم المتين تصلوا الى ظل ظليل ولا تتبعوا خطوات الاهواء فتضلوا عن سواء السبيل وها انا القي اليكم في هذا المختصر من مقاصد الكلام غررا تنتجع العقول وتحضنه الافهام واملي عليكم في تمهيد قواعد عقائد الاسلام ما يطلع بكم من غرر احسن مقعد وما يرتقى بالمحقق علالة الجد في نيل منازل التحقيق في التوحيد وما افضحا بحجاجه الردى عن ذيل دلائل التقديس والتمجيد ناثرا نصوص مقصوص حتى ما يعقلها الا العالمون وناصبا رايات صدق لا يجحد بها الا القوم الظالمون ولعلكم اذا حصلتم محصل كلامي على لوامع الاسرار واشرفت على صفحاتكم من مطالعه طوالع الانوار لم تعولوا عند تفاقم الاراء حتى يتعب سلوك بنيره اقوام ولا تتقولوا حين تصادم الاهواء مواقف الظنون والاوهام بل تراءون من مناهجكم ايلة النجاح وادلة الفلاح وتنادون فيما بينكم ان اطفئوا المصباح فقد طلع الصباح والى الله التضرع في ان يهدينا سواء السبيل وعليه التوكل وهو حسبي ونعم الوكيل

والرجا ولا في القول امكان وللتحصيل تابيد ولا في قوس الرجا منزع ولسهم التفضال تسديد و[illegible] جرا الى ان زماني وبلاني من الحوادث بما بلاني وحالف الاحوال دون الاماني بل الاماني وانجح شأني ان يفيض غروب شأني تنائي الاوطان والاوطار وترامت بي الاقطار والاسفار [illegible] النواعي [illegible] الرواحي [illegible] من العلوم [illegible] مودة [illegible] تنقطع والحبال تتصرم [illegible] ووقفت على بقية الوداع للاطلال والانجاع وللرسوم والاربع [illegible] من المواقع والقواطع وصدفت من النوائب والشوائب ما يحول بين المرء وقلبه [illegible] وظاهر [illegible] الى ان تداركني [illegible] كنزا مخزونا من جواهر الفوائد وبحرا مشحونا بنفائس الفرائد [illegible] تنقيح الكلام وتوضيح المرام [illegible] وتطلع نيرانها على [illegible] كل ناد ولا ينفق [illegible] فلا شرح [illegible] برهان [illegible] على اسنى مقاصد اقول [illegible] لسعادة الدارين [illegible] الى الغايتين الا ان نظر العقل يتبع في الملة هواه وفي الفلسفة هواه وكما دونت حكماء الفلسفة الحكمة النظرية والعملية اعانة للعامة على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين دونت عظماء الملة وعلماء الامة علم الكلام وعلم الشرائع والاحكام فوقع الكلام بازاء الحكمة النظرية للفلاسفة وهي عندهم تنقسم الى العلم المتعلق بامور تستغني عن المادة في الوجود والتصور جميعا وهو الالهي او في التصور فقط وهو الرياضي او لا تستغني اصلا وهو الطبيعي ولكل منها اقسام وفروع كثيرة الا ان المقدم في الاعتبار بشهادة العقل والنقل هو معرفة المبدأ والمعاد المشار اليها بالايمان بالله واليوم الاخر وطريق الوصول اليها هو النظر في الممكنات من الجواهر والاعراض على ما يرشد اليه مواضع من كتاب الله وما احسن ما اشار امير المومنين علي كرم الله وجهه الا ان المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم بالمبدأ والمعاد وما بينهما من جهة النظر والاعتبار حيث قال رحم الله امرا اخذ لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين والى اين فاقتصر المليون على ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد وسائر ما لا سبيل اليه للعقل استقلالا وما يترتب عليه اثبات ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض او الشاملة لاكثر الموجودات فجاءت ابواب الكلام خمسة هي الامور العامة والاعراض والجواهر والالهيات والسمعيات فقد جرت العادة بتصديرها بمباحث تجري مجرى السوابق لها تسمى بالمبادي فجعلنا الكتاب على ستة مقاصد ووجه الضبط ان المذكور فيه ان كان من مقاصد الكلام فاما سمعيات وهو المقصد السادس او عقليات مختص بالواجب وهو الخامس او بالممكن الجوهر وهو الرابع او العرض وهو الثالث او لا يختص بواحد وهو الثاني وان لم يكن من مقاصد الفن فهو المقصد الاول من الكتاب ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق في بعض البيانات وقد يقتضي الضبط والمناسبة ايراد شي من مباحث في اثناء اخر كمسئلة الرؤية في الالهيات واعادة المعدوم في السمعيات

قال المقصد الاول اقول رتبه على ثلثة فصول لان المبادي منها ما ذكره تقرير كل علم بها كمعرفة حده وموضوعه

في المبادي وفيه فصول
الفصل الاول في المقدمات
متن

وغايته ونحو ذلك قسمًا ما بالمقدمات وجعلها في فصل ومنها ما صدروا بها علم الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر لان تحصيل العقايد
بطريق النظر والاستدلال والرد على منكري حصول العلم اصلا واستفادته من النظر مطلقا او في الالهيات خاصة يتوقف على ذلك وليس
في العلوم الاسلامية ما هو اليق ببيانه فجعلها في فصلين قال الكلام هو العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية اقول
حصول الكيفيات النفسانية في النفس قد يكون باعيانها وهو اتصافها بها وقد يكون بصورها وهو تصورها كالكريم يتصف بالكرم
وان لم يتصوره وغير الكريم يتصوره وان لم يتصف به ولا خفاء في ان حقيقة كل من الكلام وغيره تصورات وتصديقات كثيرة يطلب
حصولها باعيانها بطريق النظر والاستدلال فاحتيج الى ما يفيد تصورها بصورة اجمالية تشاد بها صونا للطلب والنظر
عن الاخلال بما هو منها والاشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم فكان من مقدماته واما كثر تركه سيما في العلوم
الشرعية والادبية لما شاع من تدوين العلوم بمسائلها ودلائلها وتفسير ما يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها كذلك بطريق
التعلم او التفهم من الكتاب اذا تقرر هذا فنقول الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية ومنها
ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوائل من العلماء ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه
وسماع الاخبار منه ومشاهدة الآثار مع قلة الوقايع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين
الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء
وكثرت الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذوا باب النظر والاستدلال في استنباط
الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقايد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين
المسائل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات
باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت
مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات كانت مسالة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة
على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره
ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبروا في ادلتها اليقين
لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من ادلتها اليقينية وهذا
هو معنى العقايد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين في
الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالفين وصار قولنا هو العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية مناسبا لقولهم
في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه معرفة النفس
ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى
وعلم الرسول صلى الله عليه وسلم بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلدين فيمن يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم
يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع
العقايد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية او كان ملكة يتعلق بها بان يكون عندهم من المآخذ والشرايط
ما يكفيهم في استحضار العقايد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقايد عن الادلة والى المعنى الاخير يشير قول المواقف انه علم
يقتدر معه على اثبات العقايد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه ومعنى اثبات العقايد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي
من التقليد الى التحقيق او اثباتها على الغير بحيث يتمكن من الزام المعاندين او اتقانها واحكامها بحيث لا يزلزلها شبه المبطلين
وعدل عن يقتدر به الى يقتدر معه مبالغة في نفي الاسباب واسناد الكل الى خلق الله تعالى ابتداء على ما هو المذهب واورد على طرده

على طرده تعريف جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النحو والمنطق وغيرهما وعلى عكسه علم الكلام بعد اثبات العقايد لانتفاء الاقتدار ح والجواب
ان المراد هو علم يحصل معه الاقتدار البتة بطريق جري العادة اي يلزمه حصول الاقتدار لزوما عاديا وان لم يستلزم الاقتدار دائما ولا خفاء
في ان الكلام كذلك بخلاف ساير العلوم واما مجموع العلوم التي من جملتها الكلام فهو وان كان كذلك فليس بعلم واحد بل علوم جمة وقد يجاب
بان المراد ما له مدخل في الاقتدار او ما يلزم معه الاقتدار ولو على بعض التقادير والكلام بعد الاثبات بهذه الحيثية بخلاف ساير العلوم
ويعترض بان للمنطق مدخلا في الاقتدار وان لم يستقل به والاقتدار لازم مع كل علم على تقدير مقارنته للكلام نعم لو اريد ما يلزم معه
الاقتدار في الجملة بحيث يكون له مدخل في ذلك خرج غير المنطق وفيما ذكرنا غنية عن هذا مع ان في اثبات المدخل اشعارا بالسببية ولو
قال يقتدر به واراد الاستعقاب العادي كما في اثبات العقايد بايراد الحجج على ما هو المذهب في حصول النتيجة عقيب النظر لم يحتج
الى شيء من ذلك قال وموضوعه المعلوم اقول اتفقت كلمة القوم على ان تمايز العلوم في انفسها انما هو بحسب
تمايز الموضوعات فيها بسبب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما به تميزه بحسب الذات بعدما افاد التعريف التمييز بحسب
المفهوم وايضا في معرفة جهة الوحدة الكلية المطلوب احاطتها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل تفاصيلها لم ينصرف الطلب عما هو منها
الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة مسائل العلم اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيها اشتراكها وبها ارتباطها على ما سنفصله وتحقيق
المقام انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقايق انواعا واجناسا
وغيرها كالانسان والحيوان والموجود وبحثوا عن احوالها المختصة واثبتوها لها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض
ذاتية لتلك الحقايق سموها بالمسائل وجعلوا كل طايفة منها يرجع الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضوعا لها نفسه او جزئه
او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما على حدة يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ما لتلك الطايفة على كثرتها واختلاف
محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اي الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم قد يتحد من جهات اخر كالمنفعة والغاية ونحوهما ويوخذ
لها من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا ومن حيث ان لها وحدة فيكون حدا للعلم ان دل على حقيقته مسماه اعني ذلك المركب
الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم بقواعد كذا والا فرسما كما يقال هو علم يقتدر به على كذا او يحترز عن كذا او يكون
آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة مسايل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخر كالتدوين والغاية فانه لا
معنى لكون هذا علما وذاك علما آخر سوى انه يبحث هذا عن احوال شيء وذلك عن احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار فلا
يكون تمايز العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع وان كانت تتمايز عند الطالب بما لها من التعريفات والغايات
ونحوها ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا لموضوع
الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما شيئا واحدا
بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين في جنس او غيره فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت في موضعها وبالجملة
فقد اطبقوا على امتناع ان يكون شيء واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يوخذ في احدهما مطلقا وفي الآخر مقيدا
او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحاد بينهما في جنس او غاية او غيرهما
اذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك لا يقال العلم يختلف باختلاف المعلوم اعني المسائل وهي كما تختلف باختلاف
الموضوع فكذا باختلاف المحمول فلم لم يجعلوا هذا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما وعن
بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي ماخذ للجنس والاعراض الذاتية
بمنزلة الصورة وهي ماخذ للفصل الذي به كمال التميز لانا نقول ح لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف ويكون كل علم علوما
جمة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية مثلا يكون الحساب علوما متعددة بتعدد محمولات المسائل من

الزوج والفرد وزوج الزوج وزوج الفرد الى غير ذلك وكذا سائر العلوم والغلط انما نشأ من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما وبين العلم بمعنى حصول الصورة ولو اريد هذا لكان كل مسئلة علما على حدة وايضا ينبغي الاتحاد والاختلاف وما يتبعه من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا مضبوطا بينا او مبينا وذلك هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية ولا حصر بل لكل احوال يثبت ما استطاع وانما يتبين بتحققها العلم نفسه ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدودا اسمية ربما تصير بعد انتهائها حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية وانما الصورة هو الحكم على ان الكلام ليس في المسئلة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم ولا خفاء ان المسائل مادة او موضوع الصورة الجهة الاتحادية اذ بها تصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة فان قلت اشتراط تشارك موضوعات العلم الواحد في جنس او غيره لا يدفع اختلال امر الاتحاد والعلم واختلافه اذ قل ما يخلو موضوعا العلمين عن تشارك في ذلك او عرض اقله الوجود بل مثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس هو الكم لا يجعل علما واحدا بل علمين متبائنين في الرتبة بخلاف علم النحو الباحث عن انواع الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في ذلك الامر ومقصودا فيه ان يقع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك فالعلم واحد والا فمتعدد الا ترى ان الحساب والهندسة لا ينظران في الزمان الذي هو من انواع الكم والى هذا يشير كلام الشفاء ان كلا من الحساب والهندسة انما يجعل علما على حدة لكونه ناظرا فيما يعرض لموضوعه من حيث هو وهو العدد للحساب والمقدار للهندسة ولو كانا ينظران فيهما من جهة ما هو كم لكان موضوع كل منهما في موضوعه من حيث هو موجود لما تميزا عن الفلسفة الاولى فان قلت كما صرحوا بكون الموضوع من المقدمات فقد صرحوا بكونه جزءا من العلم على حدة وكونه من مبادئه التصورية فما وجه ذلك قلت ارادوا ان التصديق بهلية ذات الموضوع كالعدد في الحساب جزء منه بدليل تعليلهم ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له وتصوره من المبادئ والتصديق بموضوعيته من المقدمات واما تصور مفهوم الموضوع اعني ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية ففي صناعة البرهان من المنطق فهذه امور اربعة ربما تقع فيها الاشتباه وانما لم يجعلوا التصديق بهلية الموضوع من المبادئ التصديقية كما جعلوا تصوره من المبادئ التصورية لانهم ارادوا بها المقدمات التي منها تتألف قياسات العلم وانما لم يجعل التصديق بالموضوعية من الاجزاء لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو بغايته اشبه منه باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر في اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من سوابق العلم وتحقيقا من لواحقه وينبغي ان يعلم ان لزوم هذه الامور انما هو في الصناعات النظرية البرهانية واما في غيرها فقد يظهر كما في اللغة والاصول وقد لا يظهر الا بتكلف كما في بعض الادبيات اذ ربما تكون الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات وتنبيهات متعلقة بامور واحد من غير ان يكون هناك اثبات اعراض ذاتية لموضوع بادلة مبنية على مقدمات وانما اطنبنا بايراد هذه المباحث مع انها في نظر صناعة البرهان من قبيل الواضحات لما تطرق اليها بعد انهدام قواعد الصناعات الحكمية من الشبهات اذا تقرر هذا فنقول موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لانه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين الملية والشمول لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اوثر على الموجود ليصح على رأي من لا يقول بالموجود الذهني ولا يفسر العلم بحصول الصورة في العقل ويرى مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام فان قيل ان اريد بالمعلوم او الموجود مفهومه فكثير من محمولات المسائل بل اكثرها اخص منه ومنوط به وان اريد معروضه فانه كرؤية الصانع وقدم كلامه وحدوث الجسم ونحو ذلك ولا خلاف

ولا خلاف في ان الاخص لا يكون عرضا ذاتيا والاعم لا يستعمل على عمومه كالمساواة العارضة للعدد بواسطة الكم لا يستعمل في الحساب [ابو؟] القضيض بالمساواة العددية وانما الخلاف في انه قبل تخصيص هل يسمى عرضا ذاتيا ام لا قلنا لزوم الاختصاص ليس بالنظر الى موضوع المسئلة بل موضوع العلم اعم من ان يكون على الاطلاق او التقابل كالعدد لا يخلو عن الزوجية والفردية الا ترى ان الزوج يحمل على مضروب العدد في الزوج مع كونه اعم منه قال في الشفاء العرض الذاتي قد يكون مساويا للموضوع كمساواة الزوايا الثلث لقائمتين للمثلث وقد يكون اخص منه مطلقا كالزوج للعدد او من وجه كالمساواة للعدد فانها عرض ذاتي له لكونه جنسه وهو الكم ماخوذا في حدودها ثم انهما قد يوجدان معا وقد يوجد العدد بدونها وهو بالعكس كما في المقادير وقد يكون اعم منه مطلقا كالزوج لمضروب العدد في الزوج قال ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية اقول قد يجعل من مقدمات العلم تصور مسائله اجمالا لا فادة زيادة التمييز وقيد القضايا بالنظرية لانه لم يقع خلاف في ان البديهي لا يكون من المسائل والمطالب العلمية لا معنى للمسئلة الا ما يسأل عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد في المسائل الحكم البديهي ليبين لميته وهو من هذه الحيثية كسبي لا بديهي وقد تجعل الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات واحكام بينة تفتقر الى تنبيه في مسائلها وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في تجريد المنطق من ان المسائل ما يبرهن عليها في العلم ان لم تكن بينة قال وغايته ما يتادى اليه الشيء ويترتب عليه يسمى من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ثم ان كان مما يتشوقه الكل طبعا يسمى منفعة فيصدر العلم بذكر غايته ليعلم انه هل يوافق غرضه ام لا ولئلا يكون نظره عبثا او ضلالا ومنفعته ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية الكلام ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية متقنا محكما لا تزلزله شبه المبطلين ومنفعته في الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج اليها في بقاء النوع على وجه لا يؤدي الى الفساد وفي الاخرة النجاة من العذاب المترتب على الكفر وسوء الاعتقاد قال فهو اشرف العلوم اقول لما تبين ان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع الاشارة الى شدة الاحتياج اليه وابتناء سائر العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقة براهينه لكونها يقينيات يتطابق عليها العقل والشرع تبين انه اشرف العلوم لان هذه جهات شرف العلم وما نقل عن السلف من الطعن فيه محمول على الطاعن اذا قصد التعصب في الدين وافساد عقائد المبتدئين والتورط في اودية الضلال تشبيها للفلاسفة من المقال قال والمتقدمون اقول اخر هذه المباحث مع تعلقها بالموضوع محافظة على انتظام الكلام في بيان الموضوع والمسائل والغاية فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه على ما قال الامام حجة الاسلام ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة والى ما لا يشترط كاللون والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات تجب له وامور تمتنع عليه واحكام تجوز في حقه من غير وجوب او امتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر بجوازه الى محدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وحينئذ ينتهي تصرف العقل ويأخذ في التلقي من النبي الثابت عنده صدقه وقبول ما يقول في الدين وفي امر المبدأ والمعاد ولما كان موضوع العلم الالهي من الفلسفة هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيد الموجود هنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام فتميز الكلام عن الالهي بان البحث فيه انما يكون على قانون الاسلام اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون الواحد موجدا للكل وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم فانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة والى هذا اشار من قال الاصل في هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة اي التعلق بهما

وكون مباحثه منتسبة اليها جارية على قواعدها على ما هو معنى انتساب العقائد الى الدين وقيل المولد بقانون الاسلام اصوله
من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها وبالجملة حاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف
القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المباحث حقة في نفس الامر
منتسبة الى الاسلام بالتحقيق والا لما صدق التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجري مجراهم وعلى هذا الايراد الاعتراض
بان قانون الاسلام ما هو الحق من مسائل الكلام فان اريد الحقية والانتساب الى الاسلام بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد
لتميز الكلام عن غيره لانه ليس لازما بينا اذ كل من المتكلم وغيره يدعي حقية مقالة ولم يصدق التعريف على كلام المخالف لبطلان كثير
من قواعده مع انه كلام وفاقا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم يتميز بهذا القيد الكلام عن الالهي
لاشتراكهما في ذلك قال فان قيل اقول اعترض في المواقف على كون موضوع الكلام الموجود من حيث
هو بانه قد يبحث عن احوال ما لا يعتبر وجوده وان كان موجودا كالنظر والدليل وعن احوال ما لا وجود له اصلا كالمعدوم
والحال ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني واجيب
انا لا نم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مباديه على ما قررنا وبحث المعدوم والحال من
لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصود وتتميما له بالتعرض لما يقابله لا يقال بحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي
الهيولى وامثال ذلك من المسائل قطعا لانا نقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير
النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل فانما يرد ما ذكرتم لو اريد بالموجود من حيث هو الموجود
في الخارج بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك بل الموجود على الاطلاق ذهنيا كان او خارجيا واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا الى غير
ذلك فمباحث النظر والدليل من احوال الوجود العيني وان لم يعتبر والبواقي من احوال الوجود الذهني وكثير من المتكلمين
يقولون به على ما يصرح بذلك كلامهم ومن لم يقل فعليه العدول الى المعلوم قال وقيل اقول وذهب القاضي
الارموي من المتاخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا
ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم كالبحث عن النبوات وما يتبعها او بامر
الآخرة كبحث المعاد وساير السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله
المتعلقة بامر الدنيا والآخرة وتبعه صاحب الصحائف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله من حيث هي وذوات الممكنات من
حيث استنادها الى الله لما انه يبحث عن اوصاف ذاتية لذات الله من حيث هي واوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث
انها محتاجة الى الله وجعل الوحدة هي الموجود وكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث احتياجها
اليه على قانون الاسلام وينبغي ان يكون هذا معنى ما قال هو العلم الباحث عن ذات الله وصفاته واحوال الممكنات في المبدا
والمعاد على قانون الاسلام والا فلا معنى للبحث عن نفس الموضوع لكنه اجاب بان المراد بذات الله في التعريف الذات من
حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية والبحث عنها من قبيل المسائل كالبحث عن نفس الصفات
والموضوع هو الذات من حيث هي ولا بحث عنها في العلم وهذا يشعر بان المحمول في قولنا الواجب ليس بجوهر ولا عرض هو ذات
الله من حيث عدم الجوهرية والعرضية فان قلت لو كان الموضوع ذات الله وحده او مع ذات الممكنات من حيث الاستناد
لما وقع البحث في المسائل الا عن احوالها واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض
بحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها الى الواجب قلنا يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى
تكميل الصناعة بان يذكر مع المطالب نوع تعلق بها من اللواحق والفروع والمتقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال

الكلام بهذا

قد بحث فيه نفي الوجود الذهني
عن احوال ما لا يعتبر وجوده
كالنظر والدليل وما لا وجود له كالمعدوم
والحال قلنا مبادي ولواحق ولو سلم
فنفي الذهني راي البعض م

موضوعه ذات الله وحده او مع
ذات الممكنات من حيث استنادها اليه
لما انه يبحث عن ذلك لانه يعرف بالعلم
الباحث عن احوال الصانع من صفاته
الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة
بامر الدنيا والآخرة او عن احوال الواجب
واحوال الممكنات في المبدا والمعاد على
قانون الاسلام فان قيل قد يبحث في الامور
العامة والجواهر والاعراض عن احوال
الممكنات لا على وجه الاستناد قلنا على
سبيل الاستطراد او التكميل او الحكاية
او التزييف او المبادي من التحقيق والا
فهو من فضول الكلام فان قيل مباديه
يجب ان تكون بينة بنفسها او ليس
فوقه علم شرعي قلنا قد تبين مبادي العلم
فيه في علم ادنى الا على وجه الكذر
ومبادي الشرعي في غير الشرعي
[illegible] م

والحال وانقسام الماهية والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى تزييفه كبحث علة الفلك والاثار العلوية والجواهر
المجردة او على سبيل المبادي بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود بان لا يتوقف بيانه على ما ليس ببين كاشتراك الوجود
واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء قابلا وفاعلا وامكان الخلاء وتناهي الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام يقصد به
تكثير المباحث كما اشتهر فيما بين المتاخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام قال فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام
مبادي يفتقر الى البيان ويثبت بالبرهان لان مبادي العلم انما تبين في علم اعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل
الكل جزئي بالنسبة اليه ومتوقف بالآخرة عليه فمباديه لا تكون الا بينة بنفسها قلنا ما تبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون اعلى
ولا ان يكون علما شرعيا للاطباق على ان علم الاصول يستمد من العربية ويتبين فيها بعض مباديه وتفصيل ذلك على ما هو المذكور في الشفا
وغيره ان مبادي العلم قد تكون بينة بنفسها فلا تبين في علم اصلا وقد تكون غير بينة فتبين في علم اعلى لجلالة علمه عن ان تبين في ذلك
العلم كقولنا الجسم مؤلف من الهيولى والصورة فانه من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى او في علم ادنى لدنو شانه
عن ان يبين في ذلك العلم كامتناع الجزء الذي لا يتجزى فانه من مسائل الطبيعي ومن مبادي الالهي لاثبات الهيولى والصورة
فيجب ان تبين بمقدمات لا تتوقف صحتها عليه لئلا يلزم الدور وقد تبين في ذلك العلم نفسه بشرط ان لا يكون مبدا لجميع مسائله وان لا
يبين بمسئلة تتوقف عليه لئلا يلزم الدور فهذا يكون مبدا باعتبار ومسئلة باعتبار كاكثر مسائل الهندسة وككون الامر للوجوب فانه من
مسئلة الاصول ومبدا لمسئلة وجوب القياس تمسكا بقوله تعالى فاعتبروا ولا يخفى انه يجب في هذا القسم ان يكون بحثا عن احوال موضوع
الصناعة ليصح كونها من مسائلها فالحق نفيه اعني البحث عن احوال الممكنات لا على وجه الاستناد لا يكون من هذا القبيل فتعين
البيان في علم ادنى او اعلى فيثبت هذا المبدا بدليل قطعي من غير مخالفة للقواعد الشرعية وان لم يعد ذلك العلم من العلوم الاسلامية
كالالهي الباحث عن احوال الموجود على الاطلاق وههنا بحث آخر وهو ان المفهوم من شرح الصحائف ان ليس معنى البحث عن
احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ذلك ملاحظا في جميع المسائل بل ان يكون البحث عن احوال تعرض للممكنات من جهة استنادها
الى الله فان احوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام احوال مخصوصة معلومة بحكم فيقتضيها عن تأثير قدرة الله وذلك انما
يكون لاحتياجها الى الله فيكون عروضها للممكنات ناشئا عن جهة حاجتها اليه قال واعترض اقول لما كان
من المباحث الحكمية ما لا يتوقع في العقائد الدينية ولم يناسب غير الكلام من العلوم الاسلامية خلطها المتاخرون بمسائل
الكلام افاضة للحقائق وافادة لما عسى ان يستعان به في التفصي عن المضائق والا فلا نزاع في ان اصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات
والصفات والنبوة والامامة والمعاد وما يتعلق بذلك من احوال الممكنات فلذا اقتصر القوم في ابطال كون موضوع الكلام ذات
الله وحده او مع ذات الممكنات من جهة الاستناد على انه لو كان كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم
لا يبين فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما هو موضوعه بين الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء على ما
هو مقتضى العلية المركبة ولا خفاء في انه يفيد الكلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يطلب ثبوت شيء له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب
بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب الكلام ثم كونه مبدا الممكنات بالاختيار او الايجاب بلا وسط في الكل او بوسط
في البعض بحث اخر والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهي دون الكلام ظاهر الفساد والا لكان من مواد العلوم الاسلامية
بل رئيسها ورأسها ومبنى القواعد الشرعية واساسها واجاب بعضهم بانه يجوز ههنا اثبات الموضوع في العلم لوجهين الاول ان
الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف ساير العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها لامر مباين وكان هذا
مراد من قال موضوع العلم انما لا يبين فيه اذا كان البحث فيها عن الاحوال التي هي غير الوجود والا فهذه التفرقة مما لا يشهد به عقل
ولا نقل بل ليس لها كثير معنى فان قيل هذا لا يصح على رأي من يجعل الوجود نفس الماهية وهو ظاهر ولا على رأي من يجعله زائدا

اشتهر م

اعلى م

لئلا يدور م

فان

بان اثبات الصانع من اعلى مطالب
الكلام وموضوع العلم لا يبين فيه
بل فيما فوقه حتى ينتهي الى ما موضوعه
بين الوجود كالموجود من حيث هو م

مشتركا لان العرض الذاتي يكون مختصا قلنا سواء كان ذاته نفس الوجود او منزه فاما ان يكون هناك قضية كسبية محمولها الموجود في الخارج بطريق الوجوب فيتم الجواب اولا فيسقط اصل الاعتراض الثاني لا علم شرعي قوله يبين فيه موضوعه فلا بد من بيانه فيه
وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتي ان لا يكون معلوما للغير بل ان لا يكون لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لامر خارج غير مساو
للاتفاق على كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط الا غير ذلك واما ثانيا
فلانه يلزم ان لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات مسئلة في شيء من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم الاعلى يبين وجوده في علم اعلى واما
ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا يبين فيه بعد تقريره انه لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام لان وجوده
عرض ذاتي يبين فيه وما لا يبين ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا يبقى قولهم لكل علم موضوع ومبادي ومسائل على عمومه لان معناه
التصديق بانه الموضوع وهليته البسيطة وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل واما خامسا فلان تصاعد العلوم انما هو بتصاعد
الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من آخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي ان يؤخذ موضوع الكلام الموجود او المعلوم والا فلا يكون
اعلى منه رتبة وان كان هو اشرف من جهة وقد عرفت ان ما يبين فيه موضوع علم شرعي او مباديه لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي
كونه يقينيا وعلى وفق الشرع فان قيل فقد آل الكلام الى ان الوجود المخصص لموضوع الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية
لا يبين فيها لكون نظرها مقصورا على بيان هليته المركبة بل يكون مسلما في نظرها لكونه بينا او مبينا في صناعة اعلى وح يتوجه الاشكال
بان بيانه هناك لا يكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون ما هو سلم الوجود قلنا موضوع الصناعة الاعلى اعم
ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان يبين انقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون
ذلك عائدا الى الهلية المركبة للاعم مثلا يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم فيبين وجود الجسم وفي الطبيعي ان بعض الجسم كرة فيبين
وجود الكرة وعلى هذا القياس وربما يقتبه الفطن من هذا الكلام لكنه قادح في بعض ما سبق قال الفصل الثاني في
العلم ذهب الامام الرازي الى ان تصور العلم بديهي لوجهين الاول انه معلوم يمتنع اكتسابه اما المعلومية فبحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب
فلانه انما يكون بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه او بغيره مجهولا والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير
لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المط الثاني ان علم كل احد بوجوده بديهي اي حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق
بمطلق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهي بديهي بل اولى بالبداهة فمطلق العلم بديهي وهو المط واجيب عن
الوجهين بانهما مبنيان على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله اما الاول فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره
وتصور الغير لا يتوقف على تصوره ليلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق حتى لو لم يقل بوجود الكلي
في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا وعبارة المواقف ان الذي يتوقف على العلم بغير العلم تصور حقيقة العلم وقد تسامح حيث اول
العلم بتصور الحقيقة والاحسن ما في شرح المختصر ان الذي يراد حصوله بالغير تصور حقيقة العلم الا انه تسامح فيها فصاحب قال
ان توقف تصور غير العلم انما هو على حصول العلم بها اعني علما جزئيا متعلقا بذلك الغير اذ لا معنى لتوقف الشيء على حصوله واما الثاني
فلان البديهي لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعي تصور العلم فضلا عن بداهته كما ان
كل احد يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقتها فان قيل لا معنى للعلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم من المعاني النفسية
فحصوله في النفس علم به وتصور له فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصور العلم به بديهيا ويلزم منه ان يكون تصور مطلق
العلم بديهيا وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذي يكتسب به تصور العلم متوقفا على حصول مطلق العلم كان متوقفا
على تصوره وهو الدور قلنا قد سبق ان حصول المعاني النفسية في النفس قد يكون باعيانها وهو المراد بالوجود المتأصل و
ذلك اتصاف بها لا تصور لها وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود الغير المتأصل بمنزلة الظل للشجر وذلك تصورها لا اتصاف بها

أن
بها الا ترى ان الكافر يتصف بالكفر بحصول الانكار في نفسه وان لم يتعقل ويتصور الايمان بحصول مفهومه في نفسه من غير اتصاف به فحصول
عين العلم بالشيء في النفس لا يكون تصورا لذلك كما ان حصول مفهوم العلم بالشيء في النفس لا يكون اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزمه نعم يكون
ذلك اتصافا بالعلم بمفهوم العلم بناء على ان المفهوم حاصل بعينه فان قيل في تقرير الامام ما يدفع الجواب المذكور لانه قرر الاول بان اكتساب
العلم يتوقف على حصول العلم بالغير وهو يستلزم امكان علمه بانه عالم بذلك العلم وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص
قبل حصول العلم بمطلق العلم وهو مح واكتساب العلم يكون ملزوما لتصور الغير الملزوم لامكان المح فيكون محالا والثاني بان علم كل احد
بانه عالم بوجوده بديهي وعلم بوجوده علم خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا ولما كان مظنة ان يقال العلم
بانه عالم تصديق وبداهته لا يستدعي بداهة تصوراته لانه مفسر بما لا يتوقف بعد تصور طرفيه على نظر اشار الى دفعه بان هذا التصديق بديهي
بمعنى انه لا يتوقف على كسب ونظر اصلا لا في الحكم ولا في طرفيه سواء جعل تصور الطرفين شطرا له او شرطا وذلك لحصوله لمن لا يتأتى منه
النظر والاكتساب كالبله والصبيان قلنا العلم بانه عالم بالشيء تصديق وهو انما يستدعي تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته
بالحقيقة مع ان الكلام فيه على انه ان اراد ان العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به قبل اكتسابه حقيقة العلم فغير مسلم او في الجملة
فغير مفيد لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب قال ثم اكثر تعريفات العلم مدخولة كقولهم معرفة المعلوم على ما هو به اعتقاد
الشيء على ما هو به ما يعلم به الشيء ما يوجب كون من قام به عالما الى غير ذلك ووجوه الخلل ظاهرة الا ان ذلك عند الامام حجة الاسلام
لخفاء معنى العلم وعسر تحديده قال في المستصفى ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر
في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية فكيف في الادراكات وانما يبين معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان يميز عما يلتبس
به وهي الاعتقادات ولا خفاء في تميزه عن الشك والظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة فلم يبق الا الاعتقاد المقلد ويتميز عنه بان الاعتقاد
قد يبقى مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد والاعتقاد بحاله بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبقى عند اعتقاد
انتفاء المتعلق لانه كشف وانحلال في العقيدة والاعتقاد عقد على القلب ولهذا يزول بتشكيك المشكك بخلاف العلم واما المثال
فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اي مثاله المطابق في العين الباصرة
كانطباع الصورة في المرآة كذلك العقل بمنزلة مرآة تنطبع فيها صور المعقولات اي حقائقها وماهياتها على ما هي عليها والعلم عبارة
عن اخذ العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا
المثال يفهمك حقيقة العلم هذا كلامه فظهر انه يريد عسر تحديده بالحد الحقيقي لا ما يفيد امتيازه وتفهيم حقيقته وان ذلك ليس بحيد وانه
لا يريد بالمثال جزئيا من جزئياته كما اعتقده ان الواحد نصف الاثنين على ما فهمه البعض وقال الامام الرازي تعريفات العلم
لا تخلو عن خلل لان ماهيته قد بلغت في الظهور الى حيث لا يمكن تعريفه بشيء اجلى منه واكثر هذا سبب كثير من المحققين حتى قال بعضهم
ان ما وقع فيه من الاختلاف انما هو لشهرته ووضوحه لا لخفائه قال ولا نزاع في اشتراك لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان
منها ادراك العقل فيفسر بحصول صورة الشيء في العقل وسيجيء في بحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما اورد عليه وبعضهم نظر الى ان العلم
صفة العالم والحصول صفة الصورة فعدل الى وصول النفس الى المعنى اخذا مما ذكره الامام وغيره ان اول مراتب وصول النفس الى
المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه امكنه يقال له حفظ
ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر وانت خبير بان حصول الصورة في العقل ايضا صفة العالم ومنها احد اقسام التصديق
وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيخرج الظن والجهل المركب والتقليد وسيجيء بيانها ومنها ما يشمل تصور المطابق والتصديق
اليقيني على ما هو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارات ان صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت
اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان او غيره وعدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به

المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه نفيا وبا عن الدور وبالجملة فقد خرج الظن والجهل اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلي انشراح وانحلال للعقدة ٢ صفة توجب تمييزا في المعاني لا يحتمل النقيض اي صفة تستعقب بخلق الله تعالى لمن قامت به تمييزا لا يحتمل النقيض في الامور العقلية كلية كانت او جزئية فيخرج مثل القدرة والارادة وهو ظاهر وادراك الحواس لان تمييزها في الاعيان ومن جعلها علما بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد وخرج سائر الادراكات لان احتمال النقيض في الظن والشك والوهم ظاهر وفي الجهل المركب اظهر وكذا اعتقاد المقلد لانه يزول بتشكيك المشكك بل ربما يتعلق بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتمييز وكذا التصور الغير المطابق كما اذا ارتسم في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما المطابق فداخل لانه لا نقيض له بناء على ان في اخذ النقيض شائبة الحكم والتركيب ولا يخفى ما فيه ومنهم من قيد المعاني بالكلية ميلا الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فلا يرد ما ذكر في المواقف ان هذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بطرد التعريف اي جمعه لخروج جميع ادراكاته الموقوف على ما ذكر ابن الحاجب ان اسم الفاعل يورد على طرد تعريف الاسم والفعل المضارع على عكسه قالوا هذا مصطلح النحاة ثم الظاهر من قولنا تمييزا لا يحتمل النقيض ان يراد نقيض التمييز وكما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة توجب التمييز اي بالا يحتمل النقيض وليس بشيء والحق اعتبار ذلك في متعلق التمييز على ما قالوا اعتقاد الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فالمعنى انه صفة توجب للنفس تمييز المعنى عندها بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه ويرد على ذلك تعريرا عن انهم بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان لا يكون حجرا بل قد انقلب ذهبا بان يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب على ما هو رأي المحققين او بان تسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذي به صارت حجرا او يخلق فيه الوصف الذي به يصير ذهبا على ما هو رأي بعض المتكلمين من تجانس الجواهر في جميع الاجسام والجواب ان المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم اياه لا حقيقة ولا حكما اما في التصور فلعدم النقيض اولا او لانه لا معنى لاحتمال النقيض بدون شائبة الحكم واما في التصديق فلاستناد جزمه بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلا والعاديات كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كما يحكم ببياض الجسم المشاهد قطعا مع انه في نفسه يمكن ان يكون وان لا يكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم اياه حقيقة وحالا كما في الظن لعدم الجزم بتمامه او حكما ومآلا كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم به الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض جزما وبهذا يظهر الجواب عن نقض تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق فانه لا يحتمل النقيض في الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولا عبرة بالامكان العقلي كما في العاديات فاشتهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق واستبعده بعضهم لما بينهما من اللزوم اذ لا تصديق بدون التصور بل ذكروا انه لا تصور بحسب الحقيقة بدون التصديق بالتحقيق وانما الكلام في التصور بحسب الاسم فعدلوا الى التقسيم الى التصور الساذج اي المشروط بعدم الحكم والى التصديق واجاب آخرون بان اللزوم بحسب الوجود لا ينافي التقابل بحسب الصدق كما بين الزوج والفرد والحصر في التصور المقيد بعدم الحكم وفي التصديق ليس بتام لخروج تصور الطرفين وبالجملة فكلام القوم صريح في ان التصور المعتبر في التصديق هو التصور اللابشرط بل التصور لا بشرط الحكم اعني الذي لم يعتبر فيه الحكم لا الذي اعتبر فيه عدم الحكم وصرح الامام والكاتبي بان هذا هو المراد بالتصور الساذج والتصور فقط وحاصل التقسيم ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق او لا وهو التصور ومعنى التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات على ما هو صريح كلام الامام لا الادراك المقيد بالحكم على ما سبق الى الفهم من عبارته حيث يقول انه الادراك المقارن للحكم او الادراك الذي يلحقه الحكم كيف وانه يذكر ذلك في معرض الاستدلال على كون التصور جزءا منه ثم انه كثيرا ما يصرح بانه عبارة عن نفس الحكم ويجعل الحكم تارة من قبيل الافعال وتارة ماهية مسماة بالكلام النفسي ليست من جنس

من جنس الاعتقاد ولا الارادة والجمهور على انه نفس الحكم وانه نوع من العلم متميز عن التصور بحقيقته لا يتعلق الا بالنسبة بخلاف التصور حيث يتعلق بها وبغيرها الا ترى انك اذا شككت في حدوث العالم فقد تصورت العالم والحادث والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقيم البرهان فقد علمت النسبة نوعا آخر من العلم وهو المسمى بالحكم والتصديق وحقيقته اذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة اولا وقوعها ويعبر عنها بالفارسية بكرويدن على ما صرح به ابن سينا وهذا ما قال في الشفاء التصور في قولك البياض عرض هو ان يحدث في الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك وتوهم هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الخبر والقضية هو الصدق وانما الكذب احتمال عقلي وليس هذا انحصار التصديق في المطابق كما توهم اذ لا يلزم من حصول الشيء كالمطابقة مثلا في النفس تحققه في الواقع قوله والضرورة فاضيق يعني ان كلا من التصور والتصديق ينقسم الى النظري والضروري لانا نجد في انفسنا احتياج بعض التصورات والتصديقات الى النظر كتصور الملك والجن والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين والمراد الاحتياج والاستغناء بالذات حتى يكون الحكم المستغني في نفسه عن النظر ضروريا وان كان طرفاه بالكسب على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق الضروري ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وكسب وعبارة المواقف وهو ان البعض ضروري بالوجدان والبعض نظري بالضرورة ربما يوهم ان الثاني ليس من الوجدان لكن المراد ما ذكرنا وفسر القاضي ابو بكر العلم الضروري بما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا وقيد بالمخلوق لان الضروري والنظري من اقسام العلم الحادث واعترض عليه بان النفس قد تنفك عن العلم الضروري بان يزول بعد الحصول لطريان شيء من اضداد العلم كالنوم والغفلة او بان لا يحصل اصلا لانتفاء شرط من شرائطه مثل التوجه وتصور الطرفين واستعداد النفس والاحساس والتجربة ونحو ذلك مما يتوقف عليه بعض الضروريات واجيب بان المراد انه لا يقتدر على الانفكاك فيما ذكرتم من الصور ليس بقدرة المخلوق وهذا ما قال في المواقف ان عبارته مشعرة بالقدرة يعني يفهم من قولنا لا يجد فلان سبيلا الى كذا او لا يجد انه يقتدر عليها ولا ان الحاصل ان اطلاق الضروري على العلم مأخوذ من الضرورة بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك كحركة المرتعش ولهذا قد يفسر بما لا يكون تحصيله مقدور المخلوق الا ان قيد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضروري من اقسام العلم الحادث وتصرح في عبارة القاضي ليخرج العلم بمثل تفاصيل الاعداد والاشكال مما لا قدرة للعبد على تحصيله ولا على الانفكاك عنه فان قيل يرد على طرد العبارتين العلم الحاصل بالنظر اذ لا قدرة على تحصيله ولا على الانفكاك عنه اجيب عنه بان المعتبر في الضروري نفي القدرة دائما وفي النظري اي تنتفي القدرة بعد الحصول او قبله يقتدر على التحصيل بان يكتسب وعلى الانفكاك بان لا يكتسب فان قيل سلمنا ان مراد القاضي نفي الاقتدار على الانفكاك الا ان السؤال باق بعد لان الانفكاك سواء كان مقدورا او غير مقدور ينافي اللزوم قلنا اراد باللزوم الثبوت اي امتناع الانفكاك بالقدرة على ان يكون آخر الكلام تفسيرا لاوله وفسر النظري بما يتضمنه النظر الصحيح يعني انه لا ينفك عنه بطريق جري العادة عند حصول الشرائط ولم يقل بما يوجبه لما سيجيء من ان حصول النتيجة عقيب النظر ليس بطريق الوجوب ولم يقل بما يحصل عقيب النظر لان من الضروريات ما هو كذلك كالعلم بما يحدث من اللذة والالم ولو قال ما يفيده النظر الصحيح واراد الاستعقاب العادي لكان اظهر والكسبي يقابل الضروري ويرادف النظري فيجعل طريق الاكتساب هو النظر لا غير واما فيمن يجوز الكسب بمثل التصفية والالهام ولا يجعله مشتملا على النظر فالكسبي اعم من النظري ولا تلازم بينهما عادة على ما في المواقف الا ان يجعل مثل التصفية والالهام من خوارق العادة وقد يقال الكسبي لما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كصرف العقل والحس والضروري لما يقابله ويخص الكسبي النظري باسم الاستدلالي قوله واختار الامام اقول اختار الامام الرازي ان كل ما يحصل من التصورات فهو ضروري لان الاكتساب ممتنع من جهة المكتسب اعني المطلوب والكاسب اعني طريق الاكتساب اما الاول فلان المطلوب اما ان يكون معلوما فلا يمكن طلبه واكتسابه لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا فلا يمكن التوجه اليه ثم اعترض بوجهين احدهما انه لم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه

عنه

بحدوث العالم ويستغنيا بعضها كتصور الوجود والعدم والتصديق

بالوجدان

قال في المواقف ومنهم من اثبت في جواب هذه الشبهة وراء الوجهين اي الوجه المعلوم
والوجه المجهول امرا ثالثا هو المطلوب يقومان اي الوجهان به ولا حاجة في دفع هذه
الشبهة اليه اي الى اثبات الامر الثالث بل المثبت انما اثبته الزاما للامام

فيتوجه اليه مجهولا من وجه فيطلب وثانيهما النقض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه فاجاب عن الاول بانه اما ان يطلب من وجه المعلوم وهو محال لامتناع تحصيله او وجه المجهول وهو ايضا محال لامتناع التوجه اليه وعن الثاني بان ما يتعلق به التصديق كالقضية او النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه ومجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور واجيب بانا نختار انه معلوم من وجه ولا نم امتناع التوجه الى وجه المجهول وانما يمتنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجوهه واعتباراته بحيث يخرجه عن كونه مجهولا مطلقا وذلك كما اذا علمنا ان لنا نشابه الحيوة والادراك فنطلب حقيقته وبعوارضه المميزة عن جميع ما عداه على ما هو المستفاد من الحد او الرسم فالمجهول المطلق لا ينحصر في الحقيقة ولا في العارض وما ذكره في المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات تحقيق لما هو الاتم اعني امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض لكان ذلك بالدليل لا التعريف ولو قصد اكتساب بعض العوارض لكان ذلك بالدليل لا التعريف ولو قصد اكتساب العارض نفسه كان هو مجهولا بحقيقته وما ذكر في نقد المحصل من ان كلا من الوجه المجهول والمعلوم حاصل لامر ثالث هو المط الزام للامام بما اعترف به من ان المعلوم اجمالا معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران احدهما معلوم لا اجمال فيه والآخر ليس بمعلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء ظن ان هناك علما اجماليا والاقرب ذكره في نقد تنزيل الانكار ان المط المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة من جهة بعض عوارضها واما الثاني فلان الكاسب اعني المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسها لامتناع كون الشيء اجلى واسبق معرفة من نفسه بل يكون اما جميع اجزائها وهو نفسها فيعود المحذور واما بعضها او خارجا عنها ويندرج فيه المركب من الداخل والخارج ومن افرده بالذكر اراد بالداخل والخارج المحض وذلك لان البعض انما يعرف الماهية اذا عرف شيئا من اجزائها اذ لو كانت الاجزاء باسرها معلومة او بقيت مجهولة لم يكن المعرف معرفا اي سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فالجزء المعرف ان كان نفسه عاد المحذور وان كان غيره لزم التعريف بالخارج ضرورة كون كل جزء خارجا عن الآخر ولو فرض تداخلها ينتقل الكلام الى ما نعرفه للجزء المركب منه ومن غيره فيعود المحذور او التعريف بالخارج وهو ايضا باطل لان الخارج انما يفيد معرفة الماهية اذا علم اختصاصه بها بمعنى ثبوته لها ونفيه عن جميع ما عداها وهذا التصديق يتوقف على تصور الماهية وهو دور وتصور ما عداها من الامور الغير المتناهية على التفصيل وهو محال وفي عبارة المواقف هنا تسامح حيث قال او البعض ان عرف الماهية عرف نفسه وقد ابطل او الخارج وسنبطله لان الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا الخارج وكانه على حذف الباء اي عرف بالخارج او عرف الامر الذي شانه ان يكون خارجا عن سائر الاجزاء فيكون البعض المعرف خارجا عنه ويلزم التعريف بالخارج لا الخارج وانما اوقع لزوم الحالين على ما هو تقرير المحصل بناء على ان معرف الماهية معرف لكل جزء منها ولظهور المنع اقتصرنا على احدهما كما هو تقرير المطالب العالية ثم لا يخفى ان القدح في بعض مقدمات هذا الاستدلال كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتجنا الى التفصي عن الاشكالات اما عن الاول فبان جميع الاجزاء وان كانت نفس الماهية بالذات لكن انما يمتنع التعريف بها لو لم يتغايرا بالاعتبار وتحقيقه ان الاجزاء قد يتعلق بها تصورات متعددة بان نلاحظ واحدا واحدا على التفصيل والترتيب فيكون كاسبا اي حدا وقد يتعلق بها تصور واحد بان يلاحظ المجموع من حيث المجموع فيكون مكتسبا اي محدودا وهذا معنى قولهم في المحدود اجمال وفي الحد تفصيل ولا امتناع في ان يكون تصور المجموع مترتبا على مجموع التصورات وسببا منها فان قيل اذا كان مجموع التصورات مقتضيا الى تصور المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا من غير اثر للنظر والاكتساب وان لم تكن حاصلة لم يصلح معرفا بل تكون مطلوبة وينتقل الكلام الى ما يحصلها وكذا الكلام في التعريف ببعض الاجزاء وبالخارج بل في اكتساب التصديقات قلنا يجوز ان تكون الاجزاء معلومة منتشرة في سائر المعلومات فيفتقر الى النظر لاستحضارها مجموعة مترتبة بحيث ينتقل

جواب للامام

١٧

مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره

جواز التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج

معنى قولهم في المحدود اجمال وفي الحد تفصيل

نفضي الى تصور الماهية وهذا معنى الاكتساب وحاصله عائد الى تحصيل الجزء الصوري وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما في المواقف قد حان قولهم مجموع التصورات يحصل تصور المجموع والحق ان الاجزاء اذا استحضرت مترتبة حصلت فهي الماهية لا ان ثمة حصول مجموع يوجب حصول شيء آخر هو الماهية وهذا كالاجزاء الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي لا امرا يترتب عليه المركب وظاهر هذا غير قادح لانهم لا يدعون ان مجموع الاجزاء امر يوجب حصوله حصول امر آخر هو الماهية بل انه يجوز ان يكون لتصورات الاجزاء امرا يوجب حصول امر آخر هو تصور المجموع اعني تصور الماهية فان اراد نفي ذلك فباطل لا يشهد له ضرورة ولا برهان بل يكذبه الوجدان ولا عبرة بالقياس على الوجود الخارجي لانه لا يجري في تصرفات العقل فله ان يلاحظ الموجود الواحد تارة جملة وتارة شيئا فشيئا وكم يزيد في حل الاشكال على ان قال الحد مجموع الامور التي كل واحد منها معلوم ولا يجدي نفعا لان المحدود ايضا كذلك فلا بد من بيان المغايرة والسببية من ان يقال تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا حد واجمالا محدود وهو معنى كلامهم واما عن الثاني فبانا لا نم ان معرف الماهية يجب ان يعرف شيئا من اجزائها لجواز ان يكون الاجزاء معلومة ويفتقر الى حضورها مجموعة مترتبة ممتازة عما عداها ويكون ذلك بالمعرف وحاصله ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء بحسب الذات لكن لا يلزم ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء بمعنى التصورات المتعلقة بها بل لا بد من ملاحظتها مجتمعة متميزة عن الاغيار ويجوز ان تبقى الاجزاء مجهولة ويفيد المعرف تصور الماهية بوجه يميزها عما عداها من غير احاطة بحقيقة شيء من الاجزاء ولو سلم فيجوز ان يكون الجزء المعرف نفس المعرف بالذات ويعود التغاير الى الاجمال والتفصيل كما في تعريف الماهية باجزائها او غيره ويصح التعريف بالخارج على ما سيجيء وبما ذكرنا يندفع ما يقال ان جميع اجزاء الماهية نفسها فكيف لا يكون العلم بها علما بها وان معرف الشيء سبب لمعرفته اي حصوله في الذهن فكيف لا يحصل شيئا من اجزائه وان علة حصول الشيء لو لم تكن علة لشيء من اجزائه لجاز حصول كل جزء بدونه فجاز حصول الكل بدونه فلم يكن علة ولنعتبر بالهيئة الاجتماعية فانها علة لحصول المركب وليست علة لحصول شيء من اجزائه واما عن الثالث فبانا لا نم ان التعريف بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه بل على الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم الى تصور لازمه الذهني وان لم يتقدم العلم باللزوم ولو سلم فيكفي في ذلك تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه اجمالا كما في اختصاص الجسم بهذا الحيز وان كان مبنيا على امتناع كونه في حيزين وانشغال الحيز بجسمين وفي هذا التسليم نظر من قال الوصف الصالح لتعريف الشيء يجب ان يكون لازما بين الثبوت له فرقا بين الانتفاء عن جميع ما عداه ويشبه ان يعلم انه وان كان لازما بحسب الصدق لا بد ان يكون ملزوما بحسب التصور واجاب بعض المحققين عن الاول بمنع كون جميع اجزاء الماهية نفسها بل جزم بانه باطل تمسكا بان الاشياء التي كل واحد منها متقدم على الشيء يمتنع ان يكون نفس المتاخر ثم قال ويجوز ان يصير عند الاجتماع ما هو نفس المتاخر فتحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس والفصل وبالتركيب التقييدي متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهي اجزاؤه وبها يحصل العلم به ورد المنع تارة بدعوى الضرورة وتارة بالاستدلال بان جميع اجزاء الشيء ان لم تكن نفسه فاما ان يكون خارجا عنه وهو ظاهر البطلان او داخلة فيه فيتركب الشيء منها ومن غيرها فلا يكون هي جميع الاجزاء بل بعضها وايضا لو كان الشيء غير جميع الاجزاء فتمام حقيقته اما ذلك الغير وحده فلا يكون المفروض اجزاء او مع الاجزاء فلا يكون جميعا واما التمسك فضعيف لان تقدم كل جزء على الشيء لا يستلزم تقدم الكل عليه ليمتنع كونه نفس المتاخر ولو كان هذا لازما لكان الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه والذي يلوح من كلامه انه يريد بجميع اجزاء الشيء جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار التاليف والاجتماع وبالمركب تلك الامور مع الاجتماع على ما قال الكشي ان الحد جميع اجزاء الشيء ليس نفسه لان تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وحدانية بها هي هي لكن لا يخفى ان هذا راجع الى ما ذكره البعض من ان الحد التام تعريف بجميع الاجزاء المادية او بحصولها في الذهن يحصل صورة مطابقة لما في الاعيان وقد رد هذا المحقق بانه كما يعتبر في الحد التام الاجزاء المادية اعني الجنس والفصل يعتبر الجزء الصوري اعني الترتيب لان التعريف بالجنس والفصل لا على الترتيب لا يكون حدا تاما ثم اصر على ان جميع الاجزاء المادية والصورية ليست نفس المركب لانها علل وهو معلول لها ومن المعلوم بالبديهة ان محصل الاثنين بتحصيل واحد وتحصيل واحد آخر وبضم احدهما الى الآخر لا يكون محصلا للاثنين بنفسه بل يكون

تحديد

١٩

محصلا لجميع اجزائه المادية والصورية قال البحث الثالث اقول لما كان العلوم النظرية تنتهي الى الضروريات جعلوا اثباتها والرد على منكريها من مبادي الكلام ليعلم ان ما يجعل منتهى مقدمات القياس ويدعى كونه ضروريا هل هو منها ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية كما نهج الى البديهيات والمشاهدات وحصروا التصديقات الضرورية في ست البديهيات والمشاهدات والفطريات والمجربات والمتواترات والحدسيات لان القضايا اما ان تكون تصور طرفيها بعد شرايط الادراك من الالتفات وسلامة الالات كافيا في حكم العقل ولا فان كان فهي البديهيات وان لم يكن كافيا فلا محالة يحتاج الى امر ينضم الى العقل ويعينه على الحكم او الى القضية او اليهما جميعا فالاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس والثاني لا يخلو من ان يكون ذلك الامر لازما وهي الفطريات او غير لازم فح ان كان حصوله بسهولة فهي الحدسيات والا فليست من الضروريات بل النظريات والثالث ان كان حصوله بالاخبار فالمتواترات والا فالمجربات اما البديهيات وتسمى اوليات فهي قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه العقل لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية او لنقصان الغريزة كما في الصبيان والبلهاء او لتدنس الفطرة بالعقايد المضادة كما في بعض الجهال او لان الله لا يخلقه على ما هو المذهب واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا وغضبا ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالالات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالها وجميع احكام الحس جزئية لانه لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي حصل بمعونة الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله واما الفطريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا يعزب عنه عند تصور الطرفين وهو الحكم بامر لازم منضم الى القضية ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف ماهيته فكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان سقمونيا مسهل للصفراء واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة تمتنع تواطؤهم على الكذب فينضم الى العقل سماع الاخبار والى القضية قياس خفي هو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اخبر به هذا الجمع واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين بمشاهدة القراين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما نرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضيء دائما جانبه الذي يلي الشمس وينتقل ضوءه الى مقابلة الشمس فيحدس العقل بانه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك فهي كالمجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين الا ان الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر والا لكان من المعلوم الكسبية وستعرف معنى الحدس في بحث النفس قال وقد تحصر في البديهيات والمشاهدات ذكر في المحصل ان الضروريات هي الوجدانيات وانها قليلة النفع في العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات وتبعه صاحب المواقف الا انه ذكر في موضع آخر ان الضروريات هي الست المذكورة والوهميات في المحسوسات كالحكم بان كل جسم في جهة واعتذر لما في المحصل بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما والحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات ثم المحققون من القايلين بان

بان هذه الاربعة ليست من الضروريات على انها ليست من النظريات ايضا بل واسطة لعدم افتقارها الى الاكتساب بالفكر وهذا ايضا هو كلام الامام حجة الاسلام حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى الحاصل من غير واسطة كما في قولنا الموجود ليس بمعدوم فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وبهذا يظهر ان النزاع لفظي مبني على تفسير الضروري اهو الذي لا يفتقر الى واسطة اصلا او الذي نجد انفسنا مضطرين اليه فان قيل المتواترات من قبيل المحسوسات بحاسة السمع فيجب ان يكون ضروريا بلا نزاع كما نعلم بان النار حارة قلنا الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع تواترا كوجود مكة مثلا وهو معقول البتة بتكرر السماع حتى اذا كان المسموع المتواتر خبرا عن نسبة خبر الى صادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابيا وفيما مثلا اذا تواتر الاخبار بان النبي صلى الله عليه قال البينة على المدعي واليمين على من انكر فالعلم بان هذا صوت المخبرين ضروري ماخوذ من الحس والعلم بان الخبر المنقول كلام النبي صلى الله عليه هو المستفاد من القضية التي من قبيل المتواترات المتنازع في انه ضروري او غير ضروري والعلم بان البينة تجب على المدعي كسبي مستفاد من ترتيب المقدمتين اعني ان هذا خبر النبي عليه السلام وكل ما هو خبر النبي عليه السلام فمضمونه حق لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات وما يقال ان هذا الحديث متواتر معناه ان الخبر بكونه كلام النبي صلى الله عليه متواتر سواء كان هو في نفسه خبرا او انشاء قال واما المنكرون فقد ثبت اتفاق اهل الحق على ان الحسيات والبديهيات مبادي اول لما يقوم حجة على الغير وانكر ذلك جماعة فمنهم من قدح في الحسيات وحصر المبادي الاول في البديهيات ومنهم من عكس ومنهم من قدح فيهما جميعا ولكل من الفرق شبه اطنب الامام فيها بتكثير الامثلة ونسب القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات الى اكابر الفلاسفة ورد بان اكثر علومهم اليقينية مبنية عليها والمبادي الاول الضرورية مستندة اليها على ما صرحوا بان مبادي المجربات والمتواترات والحدسيات هي الاحساس بالجزئيات وان الاوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لهم من الاحساس بالجزئيات فكيف ينسب اليهم القول بانها ليست يقينية واعتذر بان المراد ان جزم العقل بالاحكام الماخوذة من الحس قد يتوقف على شرائط ربما لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت ولذلك جعلوا البيان مواضع الغلط في المحسوسات وان اي احكامها تكون صناعة المناظر كما جعلوا البيان ذلك في المعقولات صناعة هي سوفسطيقا وما ذكر في تلخيص المحصل من انه لا حكم للحس لانه ليس من شانه التاليف الحكمي بل الادراك فقط وانما الحكم للعقل ليس ردا لكلام الامام بالمناقشة في ان الحاكم هو الحس او العقل بواسطته بل ردا لما رتب عليه من المقصود حيث قال فالمحسوس من حيث انه محسوس لا يوصف بكونه يقينيا او غير يقيني وانما يوصف به من حيث مقارنته لحكم العقل وح يصير المعنى ان احكام العقل في المحسوسات ليست يقينية لما قد وقع فيها من الغلط وهو لا يختص بالمحسوسات لان المعقولات الصرفة ايضا قد يقع فيها الغلط ولا يصح نسبته الى الاحكام لتقصير حكم بخلاف ذلك نعم لما ذكر الامام انه ثبت بما ذكرنا ان حكم الحس قد يكون غلطا فلا بد من حاكم آخر فوقه يميز صوابه عن خطائه فلا يكون الحس هو الحاكم الاول رده بان الحس ليس بحاكم اصلا بل الحاكم في الكل هو العقل واما اشتغاله ببيان اسباب الغلط فيما اورده الامام من الصور فهو اعتراف بانه بنفسه لمن لم يثق او يعترف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات ببيان التفصي عن مضايق مواضع الغلط ثم احالة تصويب الصواب وتخطية الخطا الى صريح العقل من غير افتقار الى دليل في الوثوق بالمحسوسات ولا جواب عن شيء من الشكوك ولا تامل في الاسباب وحصرها وانتفائها ونحو ذلك الشكوك انه لا وثوق على حكم الحس اما في الكليات فلانه لا يحيط بها كيف وهي لا تقتصر على الافراد المحققة واما في الجزئيات فلانه كثيرا ما يكون حكمه فيها غلطا بان يقع الحكم في المحسوسات على خلاف ما هو عليه فانا نرى الصغير كبيرا وبالعكس والواحد كثيرا وبالعكس والساكن متحركا الى غير ذلك كما نرى العنبة في الماء كالاجاصة والجمرة من بعيد كالكوز والقطرة النازلة خطا مستقيما والالوان المختلفة

في الخطوط المخرجة من مركز الرحى الى محيطها عند ادارتها لونا واحدا ممتزجا من الكل ويرى من في السفينة ساكنة وهي متحركة والشط متحركا
وهو ساكن الى غير ذلك والجواب ان غلط في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير من الصور كما في الحكم بان الشمس مضيئة والنار
حارة اذ العقل قاطع بانه لا غلط هناك من غير افتقار الى نظر وان كان ذلك بمعونة امور لا تطلع على التفصيل وهذا ما قال في المواقف
ان مقتضى ما ذكر من الشبه ان لا يجزم العقل باحكام المحسوسات لمجرد الحس لا ان لا يوثق بجزمه بما جزم به وكونه اي ولا ان يكون كل ما
جزم به العقل من احكام المحسوسات محتملا اي بصدد الاحتمال بناء على عدم الوثوق بما وقع فيه من الجزم فقوله وكونه محتملا مرفوع معطوف
على ان لا يوثق لا مجرور معطوف على جزمه كما يتوهم اذ ليس فيه كثير معنى فتأمل. ومنهم من قدح في البديهيات قالوا انما قدح الحسيات
لان الانسان انما يتنبه للبديهيات بعد الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات ولا يلزم من القدح في
الفرع القدح في الاصل وانما يلزم لو كان الفرع لازما نظرا الى ذاته ووجه القدح ان اجلى التصديقات البديهية واعلاها قولنا النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان فانه يعني ان الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وهذا غير موثوق به اما كونه اجلى فجلي واما كونه اعلى اي اسبق فلتوقف
الكل عليه واستناده اليه مثلا يلاحظ في قولنا الكل اعظم من الجزء انه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الآخر كائنا وليس بكائن وفي قولنا الجسم
الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين انه لو وجد فيهما لكان الواحد اثنين فيكون احد المثلين كائنا وليس بكائن وعلى هذا القياس واما
عدم الوثوق فلان العلم بحقيقة هذه القضية وقطعيتها يتوقف على تصور الوجود والعدم اعني الكون واللاكون وعلى تحقق معنى كون الشيء
موضوعا وكونه محمولا وعلى دفع الشبهات التي تورد على الامرين وهذه الامور الثلثة انما تبين بانظار دقيقة فان تعب الانظار
وحصل المطالب ويتوقف لا محالة على حقيقة هذه القضية لكونها اول الاوائل لزم الدور وكون الشيء نظريا على تقدير كونه ضروريا وهو
محال وان بني منها حيز الابهام لم يحصل الجزم بالقضية وهو المرام والجواب ان بديهة العقل جازمة بها وبحقيتها من غير
نظر واستدلال في تحقيق النسبة ولا في دفع الشبهة وما يورد من التشكيك لا يورث قدحا في ذلك الجزم ولا يمكن دفعه بالنسبة الى
من لا يعترف بالبديهيات فانا نسلك سبيلا اعرضنا عنه وان تنبهنا نبهناه عسى ان يعترف او يحصل له استعداد النظر والمحاجة
المباحثة ومن الشبهات ان هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم وتميزهما وهذا يقتضي الثبوت وكون الذهن وثبوت العدم
المطلق يناقض ثم لا بد من امكان سلب العدم المطلق ليتحقق الوجود في الجملة فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق لكونه عدما
مضافا وقسيما له لكونه رفعا له وسلبا والجواب انه لا استحالة في كون المعنى ثابتا من حيث الذات والمفهوم ومنتفيا من حيث
الحصول في العقل ولا في كونه قسما من العدم من حيث كونه عدما مضافا وقسيما له من حيث المفهوم ويجيء لهذا زيادة تحقيق في بحث
العدم ومنها ان الوجود ان اخذ في هذه المنفصلة محمولا بمعنى ان الجسم اما كائن او ليس بكائن فاما ان يكون وجود الشيء نفس
ماهيته فيلزم كون الجزء الايجابي لغوا بمنزلة قولنا الجسم جسم وكون الجزء السلبي مناقضا لان اطلاق السلب يناقض دوام الايجاب
واما ان يكون غيرها فيلزم في الايجاب قيام الوجود بما ليس بموجود ان اخذ الموضوع خاليا عن الوجود ويتسلسل الوجود ان اخذ موجودا
ويجيء بيانه وجوابه في بحث الوجود وايضا يلزم كون الشيء غيره وفيه اتحاد الاثنين ويلزم في السلب تعقل النفي المستلزم لثبوته وخلو
الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم عند ثبوته لها والجواب انه لا امتناع في كون الشيئين متغايرين باعتبار
متحدين على ما تقرر من ان بين الموضوع والمحمول تغايرا بحسب المفهوم واتحادا بحسب الهوية والمعنى ان ما يقال له الجسم هو بعينه ما يقال له
الموجود وكذا لا امتناع في كون النفي المطلق ثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في قيامه بما لم يكن موجودا على ما يجيء ان شاء الله وهو
هذا كله اذا اخذ الوجود محمولا واما اذا اخذ رابطة بان يقال الجسم اما ان يكون اسود او لا يكون اسود فيلزم في الجزء الايجابي اتحاد الاثنين
وقد سبق جوابه وايضا لما كان المحمول هاهنا وصفا كان للموضوع موصوفية وهي وجودية لان نقيضها اللاموصوفية وهي عدمية ويتصف
بها الجسم ضرورة فيتسلسل الموصوفيات ولا نزاع بكونها من الاعتبارات العقلية لان الموصوفية نسبة فتقوم بالمنتسبين لا بالعقل
ولان حكم العقل ان لم يطابق الخارج كان جهلا فاذا بطل الايجاب تعين ان يكون الصادق دائما هو الجزء السلبي وانتم لا تقولون به كلية
بل تجوزون صدق الايجاب في الجملة والجواب ما سيجيء من ان صورة السلب كاللاموصوفية لا يلزم ان يكون عدمية ولو سلم فنقيض
العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا في الاحكام الذهنية لا يكون صدقها باعتبار المطابقة لما في الخارج وحصول النسب والاضافات في العقل
فقط لا ينافي انتسابها الى الامور الخارجية لان معناه تلك الامور بحيث اذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسب والاضافات ومنها
انا لا نسلم عدم الواسطة بين الوجود والعدم وسيجيء جوابه على انها لا تعقل بين الكون واللاكون وما ذكر في المواقف من ان القائلين بها
يلتزمون في الكل حدا يقوم الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن محسوس ففي المعقول يكون شبهة لا اقل فتأمل.
ومنهم من قدح فيهما اي في الحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية فالحق في تحقيق المحصل ان قوما من الناس يظنون
ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى ثلث طوائف اللاادرية وهم الذين قالوا انا شاكون وشاكون في انا شاكون
وهلم جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة ومقاومة مثلها في القبول والعندية وهم الذين
يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شيء
بحق والمحققون على ان السفسطة مشتقة من سوفا اسطا ومعناه علم الغلط والحكمة المموهة لان سوفا اسم للعلم واسطا للغلط ولا
يمكن ان يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه ثم لا يخفى مآل كلام العنادية والعندية من
التناقض حيث اعترفوا بحقية بيان او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة بخلاف اللاادرية فانهم على التردد والشك في كل ما يلتفت
البحث في كونهم شاكين وتمسكوا بانه لا وثوق على حكم الحس بانه لا وثوق على والعقل لما مر من شبه الفريقين ولا على الاستدلال
لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة لا اثبات امر او نفيه فلهذا كانوا اقل طريقة
من العنادية والعندية والمحققون على انه لا سبيل الى البحث والمناظرة معهم لانها لافادة المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم
اصلا بل يصرون على انكار الضروريات ايضا الحسيات والبديهيات وفي الاشتغال باثباتها التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم
من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة بل مفتقرة الى الاكتساب او عندنا لا يتصور كون الضروري مجهولا يستفاد بالمعلوم
فالطريق معهم التعذيب ولو بالنار فاما ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات وفيه
بطلان لمذهبهم وانتفاء لملتهم واما ان يصروا على الانكار فيحترقوا وفيه اضمحلال لنائرة فتنتهم وانطفاء لنائرة شغبهم قال

الفصل الثالث في النظر

او رد فيه ستة مباحث اولها في بيان حقيقته لا خفاء في ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدأ يتفق بل لا بد من مباد مناسبة
له والمبادي لا يوصل اليه كيف اتفق بل لا بد من هيئة مخصوصة فاذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري او تصديقي ولا محالة يكون
مشعورا به من وجه تحركت النفس منه في الصور المخزونة عندنا متنقلا من صورة الى صورة الى ان يظفر بمباديه من الذاتيات
والعرضيات والحدود والوسطى فيستحضرها متعينة متمايزة ثم تتحرك فيها لترتيبها ترتيبا خاصا يؤدي الى تصور المطلوب بحقيقته او بوجه يمتاز
عما عداه او الى التصديق به يقينا او غير يقين فههنا حركتان يحصل باوليهما المادة وبالثانية الصورة والمبادي من حيث الوصول
اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الحركة الثانية ومن حيث التصرف فيها بالترتيب الترتيب المخصوص مادة
الثانية وحقيقة النظر مجموع الحركتين ومعناه جنس الحركة في الكيف بتوارد الصور والكيفيات على النفس ولا محالة يكون هناك
توجه نحو المطلوب وازالة لما يمنعه من الغفلة والصور المضادة والمنافية وتحديق وملاحظة للمعقولات ليؤخذ البعض ويحذف البعض وترتيب للمأخوذ
وغاية يقصد حصولها وكثيرا ما يقتصر في تفسير النظر على بعض اجزائه ولوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه واصطلاحا على ذلك فيقال هو
حركة الذهن الى مبادي المطلوب او حركته عن المبادي الى المطالب او ترتيب المعلومات للتأدي الى المجهول ويراد بالعلم الحضور عند
العقل ليعم الظن والجهل المركب ايضا ويدخل التعريف بالفصل وحده او الخاصة وحدها بناء على انه يكون بالمشتق كالناطق والضاحك

وفيه شائبة التركيب في الترتيب بين الموصوف والصفة او يخص التفسير بالنظر المشتمل على التاليف والترتيب لئلا يرد التعريف بالمفرد
فلا يضر خروجه وهذا ما قال ابن سينا ان التعريف بالمفرد نزر خداج والامام ذكر مكان المعلومات التصديقات بناء على ما ذهب اليه
من امتناع اكتساب التصورات وكثيرا ما يجعله عبارة عن نفس المعلوم المرتبة ومن قال بترتيب امور معلومة او مظنونة للتادي الى
مجهول اراد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ما هو معنى اليقين وبالظن ما يقابل اليقين فيتناول الظن الصرف
والجهل المركب والاعتقاد على ما صرح به في شرح الاشارات وح لا يرد ما ذكر في المواقف من ان هذا ليس تفسيرا للنظر الصحيح والا لزم
ان يقيد الظن بالمطابقة ليخرج الفاسد من جهة المادة المظنونة الكاذبة وان يقال بدل للتادي بحيث يؤدي ليخرج الفاسد من جهة الصورة
بل لمطلق النظر وهو ما قد لا يكون معلومة ولا مظنونة بل مجهولة جهلا مركبا ولا يتناوله التفسير فلا يكون جامعا وقد يفسر بملاحظة
المعقول لتحصيل المجهول او بالمعقول الحاصل عند العقل واحدا او كثيرا تصورا كان او تصديقا علما او ظنا او جهلا مركبا فلا يفتقر الى شيء
من التكلفات السابقة وفي كلام الامام ان نظر البصيرة اشبه شيء بنظر البصر فكما ان من يريد ادراك شيء ببصره يقطع عن سائر الاشياء
ويحرك حدقته من جانب الى جانب الى ان يقع في مقابلته ذلك الشيء فيبصره كذلك من يريد ادراك شيء ببصيرته يقطع نظره عن سائر الاشياء
ويحرك حدقة عقله من شيء الى شيء الى ان يحصل له المعلوم المرتبة المؤدية الى ذلك المطلوب فمعنى قولنا النظر تجريد الذهن عن الغفلات
بمعنى اخلائه عن الصوارف والشواغل العائقة عن اشراق النور الالهي الموجب لفيضان المطلوب او تحديق العقل نحو المعقولات
طلبا لما يوجب لفيضان المطلوب عليه ولما كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالغاية في غاية الظهور حتى ان شيئا من تفاسيره
لا يخلو عن اشارة اليها ذهب المتكلمون الى ان الفكر الذي يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني واحترز بقيد
المعاني عن التخيل على ما قال في شرح الاشارات ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ
اي حركة كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد تسمى تخيلا فما وقع في المواقف ان المراد به الحركات التخيلية
ليس كما ينبغي والصواب ما ذكر في شرح الاصول انه انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد وكانه احترز بالقصد عن الحدس وعن سائر
حركاتها لا عن قصد وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر على ما قال امام الحرمين ان الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون
كاكثر حديث النفس فسقط اعتراض الآمدي بان لفظ الفكر زائد لان باقي الحد مغن عنه واعتراض بانه لم يجعله جزءا من الحد بل
كانه قال النظر الفكر وهو الذي يطلب به علم او ظن وان كان صحيحا من جهة ان الفكر في الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر
لا اعم منه ليمتنع تفسيره بما يطلب به علم او ظن لكنه بعيد من جهة ان العبارة لا تدل عليه اصلا ولم يعهد في التعريف ان يقال الانسان
البشر الذي هو حيوان ناطق مثلا على ان مجرد قولنا الذي يطلب به علم او ظن لا يصلح تفسيرا للنظر والفكر الا بتكلف واما
اعتراضه بان الظن قد لا يكون مطابقا فهو جهل يمتنع ان يكون مطلوبا فمدفوع بان المطلوب هو الظن من حيث انه ظن وهو
لا يستلزم طلب الاخص اعني غير المطابق ليلزم طلب الجهل وفي عبارة القاضي انه بكر علم او غلبة ظن واعترض بانه لا يتناول
ما يطلب به اصل الظن واجاب الآمدي بان كلا من طلب العلم وطلب الظن وطلب غلبته خاصة للنظر ولا خلل في الاقتصار
على بعض الخواص ورده في المواقف بان هذا انما يكون في الخاصة الشاملة وظاهر ان شيئا من الثلثة ليس كذلك ولهذا لم يجز
الاقتصار على قولنا يطلب به علم لخروج ما يطلب به ظن بل وجب في تعريف الشيء بالخواص التي لا يشمل كل منها الا بعض اقسامه
ان يذكر الجميع بطريق التقسيم تحصيلا لخاصة شاملة لكل فرد هي كونه على احد الاوصاف وقد تقع كلمة او لبيان اقسام المحدود لا للابهام
والترديد المنافي للتحديد فاجاب بان الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان ماخوذ في حقيقته اذ هو الاعتقاد
الراجح وهذا عذر غير واضح لان اعتبار الرجحان في الحكم في حقيقته لا يصلح مصححا او باعثا على التعبير عنه برجحان الظن اللهم
الا ان يريد ان اضافة الغلبة اليه للاختصاص اي الرجحان المعتبر في الظن وليست من اضافة المصدر الى الفاعل بمعنى كون الظن
غالبا

غالبا راجحا وقد يقال ان كلا من الثلث خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بهذه الحيثية وذلك بان يكون
حركة في المعقولات لتحصيل مبادي المطلوب فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن او غلبته فلا يمتنع الاقتصار قوله البحث الثاني
النظر سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق
دليلا ويكون العلوم اي الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة المخصوصة صورة له وقد يضاف ذلك الى النظر لهذه الملابسة او اطلاقا للفكر والنظر على
العلوم المرتبة كما في عبارة الامام وهذا معنى كلام المواقف ان لكل ترتيب مادة وصورة ثم الشائع في عبارة البعض ان الصورة هي ذلك الترتيب
الا ان المحققين على ان الترتيب هو ان يكون للبعض اجزاء ذلك المجموع عند البعض وضع ما او جعلها بهذه الحيثية والصورة هي الهيئة العارضة للاجزاء
بعد الترتيب بسببها يقال لها انها واحدة واتفقوا على انه ان صحت المادة والصورة فالنظر صحيح يؤدي الى المجهول المطلوب والا ففاسد لا يؤدي
اليه وصحة المادة في المعرف ان يكون المذكور في معرض الجنس جنسا للماهية وفي معرض الفصل فصلا وفي معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة وان
يكون المذكور في الحد التام الجنس والفصل القريبين الى غير ذلك من الشرائط وفي الدليل ان تكون المقدمات مناسبة للمطلوب صادقة قطعا
او ظنا او فرضا بحسب المطالب على ما بين في الصناعات الخمس وصحة الصورة في المعرف ان يقدم الاعم فيتقيد بالفصل او الخاصة بحيث
تحصل صورة وحدانية موازنة او مميزة لصورة المطلوب وفي الدليل ان يكون على الشرائط المعتبرة في الانتاج على ما فصل في ابواب القياس
والاستقراء والتمثيل من المنطق فظهر ان في تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة تجوزا فلا يبعد تقسيمه الى الجلي والخفي
بهذا الاعتبار ايضا فان اجزاء كل من المعرف والدليل قد تكون ضرورية تتفاوت في الجلاء وقد تكون نظرية تنتهي الى الضروري بوسائط
اقل او اكثر وكذا الصورة القياسية للاشكال وعبارة المواقف ربما توهم اختصاص التجوز بانقسام النظر الى الجلي والخفي واختصاصه
بالدليل دون المعرف وابتناء انقسام النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب قال والصحيح
المقرون بشرائطه قال الامام لا نزاع في ان النظر يفيد الظن وانما النزاع في افادته اليقين فانكره السمنية مطلقا وجمع من الفلاسفة
في الالهيات والطبيعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية انما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى
والاخلق وهذا اقرب بان يكون محل النزاع اذ لا يتصور تردد في ان الحاصل من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة وبالجملة لما كان مقصود الامام
الرد على المنكرين اقتصر على ان النظر المفيد للعلم مطلق او في الالهيات موجود في الجملة ولما قصد الآمدي اثبات قاعدة تنطبق على الانظار الجزئية
الصحيحة الصادرة عن اكتساب العلوم افتقر الى اثبات الموجبة الكلية فقيد النظر بكونه في القطعيات اذ النظر في الظني لا يفيد العلم وفا
وبان لا يعقبه شيء من اضداد الادراك كالنوم والغفلة والموت فانه لا علم حينئذ بل لا ظن ايضا وجعل كلا من الامور المذكورة ضد الادراك على
ما هو رأي المتكلمين وان لم يوافق اصطلاح الفلاسفة وتركنا التقييد بالقطعي استغناء عنه بذكر الصحيح اذ النظر في الظني لطلب العلم يكون
فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب وليتناول النظر المطلوب به التصور هذا وظاهر كلام المتكلمين انهم يريدون بالعلم والنظر
عند الاطلاق ما يخص التصديقيات وان ما ذكرنا في قولهم العلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض والنظر فكر يطلب به علم او ظن انه يعم التصور و
التصديق تكلف منا وفي حصول علمه يشير الى كيفية افادة النظر للعلم فعندنا هي بخلق الله تعالى عقيب تمام النظر
بطريق اجراء العادة اي تكرر ذلك دائما من غير وجوب بل مع جواز ان لا يخلقه على طريق خرق العادة وذلك لما سيجيء من استناد جميع الممكنات
الى قدرة الله تعالى واختياره ابتداء وان اثر المختار لا يكون واجبا ثم القائلون بهذا المذهب فرقتان منهم من جعله بمحض القدرة القديمة من غير
ان يتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمتين وملاحظة وجه النتيجة فيها بالقوة ومنهم من جعله كسبيا مقدورا وعند المعتزلة
بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد لحركة المفتاح والنظر على اي تفسير فسر فعل للناظر يوجب فعلا آخر هو العلم
اذ معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على اكثر التفاسير الا ترى ان الحركة
ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه

٢٤

بهنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لانه تذكر كما مر النظر ثم واعترض بان هذا لا يفيد اليقين لكونه عائدا الى القياس الشرعي وان
ادى بصورة قياس منطقي بان يقال لو كان النظر مولدا لكان تذكره مولدا لعدم الفرق واللازم باطل وفاقا ولا الزام لانهم انما قالوا بالحكم اعني
عدم التوليد في الاصل اعني في التذكر لعلة لا توجد في الفرع اعني ابتداء النظر وهي كونه حاصلا بغير قدرة العبد واختياره حتى لو كان التذكر بقصد
العبد لكان مولدا فيصير الحاصل ان هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل والخصم لكن يعلل عند كل منهما بعلة
اخرى والخصم يمنع وجود الجامع بين الاصل والفرع اذ ابتداء النظر لا يشارك التذكر في عدم المقدورية ويمنع وجود الحكم في الاصل
اي لا نم ان التذكر لا يولد العلم عند كونه بقدرة العبد وانما ذلك عند كونه سانحا للذهن من غير قصد العبد فانه يكون فعل الله تعالى فلو قلت
بتولد العلم عنه لكان ايضا فعل الله تعالى فلا يصح تكليف العبد به وفي نهاية العقول ما يشعر بان علة عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع
الموجبين على اثر واحد لانه قال التذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات التي سبقت والاخر العلم بانه كان قد اتى بتلك العلوم ثم
ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الاخر فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة وهو محال ويجوز ان تكون العلة هو لزوم حصول الحاصل
اذ التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصل به وعلى هذا لا يكون التذكر مفيدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة هي بطريق الوجوب لتمام القابل مع دوام
الفاعل وذلك ان النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذي هو عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات
المفيض على انفسنا بقدر الاستعداد وعند اتصالها به وزعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب المبين في لسان الشرع عبارة عنه وههنا
مذهب اخر هو اختيار الامام الرازي وذكر حجة الاسلام الغزالي انه المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق
الوجوب الذي لا بد منه لكن لا بطريق التوليد على ما هو راي المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضي ابي بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم علة هـ
بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر علة او مولدا وصرح بذكر الوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي فيصير هذا هو
المذهب الاول وقد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول مذهب بعضهم واستدل الامام الرازي على الوجوب
بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع
ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات وعلى بطلان التوليد بان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته
فتوجه اعتراض المواقف بانه لما كان فعل الله تعالى امتنع ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك من غير وجوب عليه
او عنه لا يقال المراد الوجوب بالاختيار على ما سيجي لانا نقول فحينئذ يجوز ان لا يمتنع بان لا يتعلق به القدرة والاختيار ويكون هذا
هو المذهب الاول بعينه والجواب ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر اخر كالنظر لا ينافي كونه اثرا لمختار جائز الفعل
والترك بان لا يخلقه ولا ملزومه لا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود العرض وتحقيقه ان جواز
الترك اعم من ان يكون بوسط او لا بوسط وان جواز ترك المقدور لا يمتنع ان يكون مشروطا بارتفاع مانع هو ايضا مقدور وهذا كما في المتولدات
عند من يقول من المعتزلة بكونها بقدرة العبد وان المنافي له امتناع الانفكاك عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه اصلا ولو صح هذا
الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن يستلزم تصور الاب ووجود العرض يستلزم وجود الجوهر الا بغير
ذلك فالحاصل ان لزوم العلم للنظر عقلي عندهم حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن وعادي عند الاولين حتى لا يمتنع الانفكاك
بطريق خرق العادة كالاحراق بالنار والى المذاهب الثلثة لاصحابنا اشار في المتن بقوله عادة ومع الكسب او بدونه او لزوما عقليا قال
فان قيل تقرير السوال ان الحكم بان النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا
لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات ولكان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين في الوضوح من غير تفاوت لان التفاوت
دليل الاحتمال والاشتباه وهو ينافي الضرورة وكلا اللازمين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني فلانه
لو كان نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه

[illegible]

ان لوازم الحكم الواحد قد تختلف باختلاف التعبير عن موضوعه كالحكم بحدوث العالم تعبيرا عنه بالموجود بعد العدم او المقارن للحوادث او المتغير
فان قيل لا خفاء في انه ضروري في الشكل الاول نظري في غيره فكيف يصح اطلاق القول باحدهما قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع
هو النظر والتفصيل انما يرجع الى الخصوصيات على ان المقيد ليس مجرد ترتيب المقدمتين بل مع ملاحظة جهة الانتاج
وكيفية الاندراج وحينئذ تساوي الاشكال

كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا وهذا معنى قولهم اثبات النظر بالنظر تناقض فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان
العلم بها يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لا على العلم بذلك فالموقوف هو التصديق
والموقوف عليه هو الصدق وهذا كما ان تصور الماهية يستفاد من الحد مع ان الملازمة اللازمة يعني انه يتصور فيتصور وان لم يعلم الاختصاص واللزوم قلنا هـ
مبنى الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة اعني العلم بحقيتها فانما يستلزمه
التصديق بالمقدمات المرتبة وكونها مستلزمة للمطلوب بديهة او كسبا على ما تقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وبتحقق الملزوم
وهذا بخلاف التعريف بالطاقة فان اللزوم متحقق بين التصورين حتى لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السوال
وتقرير الجواب انا نختار انه ضروري ولا نم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها جمع من العقلاء لخفاء في تصور
الاطراف وغيره في تجريدها عن اللواحق المانعة عن ظهور الحكم وقد يقع فيها التفاوت لتفاوت تمامها في ذلك وفي كثرة التفات النفس اليها واختيار
انه نظري يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات ابتداء وانتهاء من غير لزوم دور او تناقض بان يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير
حادث ان هذا الترتيب المخصوص او العلوم المرتبة نظر اذ لا معنى له سوى ذلك ثم انه يفيد بالضرورة العلم بان العالم حادث ينتج ان نظرا ما يفيد
العلم على ما ادعاه الامام وان عنينا اثبات القاعدة الكلية على ما ادعاه الامدي قلنا معلوم بالضرورة ان هذه الافادة ليست لخصوصية هذه
المادة بل لكون النظر المخصوص مادة وصورة وكونه على شرائطه فكل نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب وهذا ما قال امام الحرمين انه لا يبعد
في اثبات جميع انواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره الا انه لما اعترف باثبات الشي بنفسه اعترض الامام الرازي بانه تناقض وتقدم للشي على
نفسه وجوابه ان نفس الشي بحسب الذات قد تغاير بحسب الاعتبار فتختلف في الاحكام كهذا الذي اثبتنا به كون كل نظر مفيدا للحكم فانه من حيث
كونه من افراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول وتفصيله ان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة المهملة او الموجبة الكلية
التي عنوان موضوعها مفهوم النظر اعني قولنا النظر يفيد العلم او كل نظر مقرون بشرائطه يفيد العلم والموقوف عليه المعلوم بديهة هو القضية
الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص اعني قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع
من افراد النظر فلا يكون الشي الواحد بالذات والاعتبار متقدما على نفسه ومعلوما حين ما ليس بمعلوم ليلزم الدور والتناقض واصل الباب
ان الحكم بالشي على الشي قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل او الافتقار اليه او الى التنبيه او الى الاحساس او غير ذلك باختلاف التعبير
عن المحكوم عليه مثلا اذا حاولنا الحكم على العالم بالحدوث فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد اصلا كقولنا كل موجود بعد العدم حادث او مفيدا
بديهيا كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة والارادة الحادثة فهو حادث او مفيدا كسبيا كقولنا كل متغير فهو حادث وبهذا ينحل ما يورد على
الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية التي من جملة افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها
وكونها معلومة قبل ان تعلم وهو تناقض وذلك لان معلومية الحكم لحدوث العالم من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالمتغير لا ينافي
مجهوليته من جهة كونه من افراد الاصغر اعني العالم فان قيل لا خفاء في ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال
فكيف يصح اختيار انه ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين قلنا الكلام فيما اذا اخذ
عنوان الموضوع هو النظر فيقال النظر او كل نظر على شرائطه يفيد العلم وما ذكر من التفصيل قطعا انما هو في الخصوصيات مثل قولنا
العالم متغير مع قولنا وكل متغير حادث او ولا شي من القديم بمتغير فان العلم الاول ضروري والثاني نظري على ان هذا التفصيل انما هو
بالنظر الى مجرد ترتيب المقدمتين ووضع الحد الاوسط عند الحدين الاخرين واما بعد حصول جميع الشرائط فالحكم بافادة كل من خصوصيات
النظر العلم ضروري في جميع الاشكال على ما يراه بعض المحققين من ان من جملة الشرائط ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على المطلوب وكيفية اندراجه
فيهما بالقوة حتى قال الامام حجة الاسلام ان هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل وبدونه ربما يذهل عن النتيجة مع حضور المقدمتين
كما اذا راى بغلة منتفخة البطن فتوهم انها حامل مع ملاحظة انها بغلة وكل بغلة عاقر ولا انفكاك عنه الا مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج

[illegible]

٢٨

[illegible]

تتساوى الأشكال في الجلاء حتى ذهب بعض اهل التحقيق الى ان الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب التعقل وان لم يتمكن من تلخيص
العبارة وتمام تحقيقه في شرح الاصول لصاحب المواقف ثم كلام القوم مشعر بان العلم بكون التفطن للاندراج شرطا للانتاج ضروري وحديث
البغلة تنبيه عليه وضعف الامام على ما قال ان ذلك انما يكون عند حضور احدى المقدمتين فقط واما عند اجتماعهما فلا لامكان الشك في النتيجة مكابرة
واستدلاله على بطلان ذلك بان الاندراج لو كان معلوما مغايرا للمقدمتين لكانت مقدمة اخرى مشروطة في الانتاج فينتقل الكلام الى كيفية انتاجها
مع الاولين ويفضي الى التسلسل باعتبار ما لا نهاية لها من المقدمات ضعيف لان ذلك ملاحظة لكيفية نسبة المقدمتين الى النتيجة لا قضية هي جزء القياس ليكون الأولين
مقدمة على انه لو سمي مقدمة او جعل عبارة عن التصديق بكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط التي حكم على جميعها بالاكبر فليس بلازم ان يكون له
مع المقدمتين هيئة واندراج شرط العلم بها ليحصل مقدمة رابعة وهلم جرا فان قيل لا نزاع في انه لا يكفي حضور المقدمتين كيف اتفق بل لا بد من
ترتيبهما على هيئة مخصوصة هي الجزء الصوري بحيث يكون على ضرب من الضروب المنتجة وانه لا بد مع ذلك في غير الشكل الاول من بيان اللزوم بالخلف
او العكس او نحو ذلك حتى لو استحضرت المقدمتان في حديث البغلة على هيئة الشكل الرابع لم ينتج الشك ما لم ينعكس الترتيب مثلا فالمتنازع
في هذا المقام قلنا ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة بعد حضور المقدمتين على هيئة مخصوصة منتجة مشروط بملاحظة
لتلك الهيئة فيما بين المقدمتين ونسبة النتيجة اليهما وكيفية اندراجها فيهما بالفعل ويكون ذلك في الشكل الاول بمجرد الالتفات وفي البواقي بطريق
بالاكتساب ويرجع الكل الى ان ما به اثبات او نفي هو الاوسط ملزوم لاثبات او نفي هو المطلوب على ما هو حقيقة الشكل الاول ويكون طرق هذا
البيان لتحصيل هذا الشرط ومن ههنا استدل بعض المتأخرين على الاشتراط بتفاوت الاشكال في الانتاج وضوحا وخفاء الا انه لم يجزم
بذلك لان كون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ليس بقطعي لجواز ان يكون هي بنفسها شرائط العلم بلزوم النتائج التي هي لوازم الاشكال يعلم لزوم
بعضها بلا واسطة وبعضها بوسط خفي او اخفى وقد يقرر الاستدلال بان المقدمتين المعينتين قد يتخذ منهما شكل بين الانتاج كقولنا
العالم متغير وكل متغير حادث وآخر غير بين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير فلو لم يكن للهيئة مدخل في لزوم النتيجة لما كان كذلك لاتحاد
المادة ويجاب بان اللازم متعدد وهو العالم حادث وبعض الحادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم احدهما اوضح مع اتحاد الملزوم ولهذا
اللازم ولحدا وهو قولنا العالم حادث فاستنتاجه من شكل آخر لا يتصور الا بتغير احدى المقدمتين او كليهما كقولنا بعض المتغير هو
العالم وكل متغير حادث من الثالث او كل حادث متغير من الرابع اذا صدق العكس كليا وحينئذ يتعدد المادة ولا يمتنع ان يكون اللزوم
للبعض اوضح وانت بعد تحرير محل النزاع خبير بحال هذا التقرير لا يقال الاستدلال بتفاوت الاشكال يفيد القطع بهذا الاشتراط
لان القياس المقرون بالشرائط ملزوم للنتيجة قطعا واللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم فلو لم يكن التفطن لكيفية الاندراج شرطا متفاوت
الحصول بان يحصل في البعض بمجرد الالتفات وفي البعض بوسط خفي او اخفى لزم استواء جميع الضروب المنتجة في حصول النتيجة عند حصولها
ضرورة امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم المستجمع بشرائط اللزوم لانا نقول فرق بين لزوم الشيء والعلم بلزومه فالضروب والاشكال
متساوية في لزوم النتائج اياها بمعنى حقيتها في نفس الامر على تقدير حقيتها وانما التفاوت في العلم بذلك وشرط متفاوت الحصول كالالتفات
او الاكتساب بخفي او اخفى وان لم يكن التفطن لكيفية الاندراج من جملتها قال ~~و~~ احتج المخالف بوجوه واتمام توردا الشبه السابقة
في ضمن الوجوه لانها تنفي ان يكون التصديق الحاصل عقيب النظر علما في الطبيعيات والالهيات او في الالهيات خاصة على ما ذكر الامام
من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما النزاع في افادته اليقين الكامل وينبغي ان لا تكون العدة باثبات محل الخلاف والشبه السابقة
تنفي كون النظر مفيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ان كان ضروريا لم يظهر اي لم يقع
عقيب النظر خلاف ذلك او لم يظهر بعد هذا خلاف ذلك لامتناع ان يقع او يظهر خلاف الضروري واللازم باطل لان كثيرا من الناس لا يحصل
عقيب نظرهم الا الجهل وكثيرا ما ينكشف للناظر خلاف ما حصل من نظره ويظهر خطاؤه ولذلك ينتقل المذاهب وان كان نظريا افتقر الى نظر
آخر يفيد العلم بانه علم ويتسلسل ورد بانا نختار انه ضروري ولا نسلم ظهور الخلاف من هذا النظر او بعده اذ الكلام في النظر الصحيح ولازم الحق

ان العلم بان النظر لا يفيد العلم ان كان نظريا استفيد منه فيتناقض وان كان ضروريا ثبت عليهم ~~٢~~ علم لم يقع فيه خلاف اكثر العقلاء
فان قيل عارضنا الفاسد بالفاسد قلنا ان افادت العقد ثبت المطلوب والا لغت

الحق حتى قطعا او نختار انه نظري ولا نسلم افتقاره الى نظر آخر فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لا جهل او ظن وكذا افاد
العلم بعدم المعارض اذ لا يتصور المعارض للنظر الصحيح في القطعيات وبهذا يندفع شبهة اخرى وهي ان النظر لو افاد العلم فلا بد ان يكون مع
العلم بعدم المعارض لانه لا جزم مع المعارض ثم انه ليس بضروري اذ كثيرا ما يظهر المعارض بل نظري فيفتقر الى نظر آخر هو موقوف على عدم المعارض ويتسلسل فيبقى
فقولكم لا يعلم بانه لا معارض معناه انه يجوز ان يكون ضروريا ولا نسلم ظهور المعارض بعد النظر الصحيح وان يكون نظريا ولا نسلم توقفه على نظر آخر
وههنا بحث نطلعك عليه في كتب المقدمة في تقرير الطوالع ههنا قصور حيث قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا
وكلامه يحتمل كانه على حذف المضاف اي علمية العلم الحاصل اعني كونه علما ولهذا صرح منها اختيارا انه ضروري والا فالحاصل بالنظر لا يكون ضروريا الا فيختلط
بمعنى انا نضطر الى الجزم به للجزم بالمقدمات لكنه بهذا المعنى لا يقابل النظري الثاني ان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل
فلو كان مفيدا للعلم اي مستلزما له عقلا او عادة لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم ورد بان معنى الا
الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى انه يلزم حصول العلم بالمطلوب عند تمام النظر فالملزوم للعلم انتهاؤه والمشروط بعدم العلم ابتداؤه
الثالث لو افاد النظر العلم بمعنى لزومه عقيبه عقلا او عادة لقبح التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضروري في الخروج عن القدرة والاختيار وعن
استحقاق الثواب والعقاب واجيب بعد تسليم قاعدة القبح العقلي بان التكليف انما يكون بالافعال دون الكيفيات والاضافات
والانفعالات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لا يكون الا بتحصيله وذلك بمباشرة الاسباب كصرف القوة
والنظر واستعمال الحواس فكان هذا مراد الآمدي بما قال ان التكليف لم يقع بالمنظور فيه ليقبح بل بالنظر وهو مقدور وان اضيف في وقوع
التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته ونحو ذلك وبالجملة فالعلم النظري مقدور التحصيل والترك بخلاف الضروري ولزومه بعد تمام النظر لا ينافي ذلك
ومن ههنا امكن في القضايا النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضايا البديهية الرابع ان اقرب الاشياء الى الانسان اتصالا او مناسبة هويته فيها
التي يشير اليها بقوله انا وقد كثر فيه الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزى
في القلب او جوهر مجرد متعلق به او غير ذلك فكيف فيما هو ابعد كالسماويات والعناصر وعجائب المركبات وابعد كالمجردات والالهيات من مباحث
الذات والصفات واجيب بان ذلك انما يدل على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر لا على امتناعه والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة الخامس
لو افاد النظر العلم اي التصديق في الالهيات لكان شرطه وهو التصور متحققا لكنه منتف اما بالضرورة فظ واما بالكسب فلان الحد ممتنع لا
لامتناع التركيب والرسم لا يفيد تصور الحقيقة واجيب بان الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وان لم يستلزمه ولو سلم فيكفي التصور بوجه ما السادس
ان العلم بوجود الواجب هو الاساس في الالهيات ولا يمكن اكتسابه بالنظر لانه يستدعي دليلا يفيد امرا ويدل عليه وذلك اما نفس ثبوت الصانع
او العلم به والا لما كان دليلا عليه فان كان الاول لزم من انتفائه انتفاؤه ضرورة انتفاء المفاد بانتفاء المفيد وان كان الثاني لزم من عدم النظر
في الدليل ان لا يكون دليلا لان هذا وصف اضافي لا يعرض الا بالاضافة الى المدلول الذي فرضناه العلم وهو منتف عند عدم النظر واجيب فيه
بانا لا نعني بكون الدليل مفيدا للشيء وموجبا له انه يوجده ويحصله على ما هو شان العلل بل انه بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء ومتى نظر فيه علم ذلك الشيء
وحاصله ان وجوده مستلزم لثبوته والنظر فيه مستلزم للعلم به ومعلوم ان انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم وان عدم النظر فيه لا ينافي كونه
بحيث متى نظر فيه علم المدلول واورد على جميع الوجوه بل على كل ما يحتج به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم ان العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان
نظريا مستفادا من شيء من الاحتجاجات يلزم التناقض اذ النظر قد افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا والوجوه المذكورة تنبيها عليه الحكم
لزم خلاف اكثر العقلاء في الضروري وهو باطل بالضرورة وانما الجائز خلاف جمع من العقلاء وهو لا يستلزم خلاف الاكثر فان قيل
نحن نعترف بان الاحتجاج لا يفيد العلم لكن لما احتججتم على الافادة احتججنا على نفي الافادة معارضة للفاسد بالفاسد قلنا ما ذكرتم من
الوجوه ان افادت فسادا كلامنا كان النظر مفيدا للعلم وهو المطلوب وان لم يفد كان لغوا ويبقى ما ذكرنا سالما عن المعارض قال واما
النظر الفاسد فالقائلون بان النظر الصحيح المقرون بشرائطه يلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد

الغير المطابق فقال الامام يستلزمه لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وقيل
ان كان النساد مقصورا على المادة يستلزمه والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري ابتداء او انتهاء سواء
كانت المقدمات صادقة او كاذبة في المثال المذكور واما الثاني فلان مع فساد الصورة انه ليس من الضروب المنتجة والصحيح انه لا يستلزم الجهل
على التقديرين اما عند فساد الصورة فظاهر واما عند فساد المادة فقط فبان تكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من الكاذب
قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب بالذات وكل ما هو اثر الموجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث
وهو حق مع كذب القياس بمقدمتيه نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والتحقيق انه لا نزاع في ان
الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق والفاسد مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور ومراد نافي
نفي الايجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد والقائلون بانه لا لزوم اصلا يريدون اللزوم الذي هو مناط صدق الشبهة يعني ان الشبهة المنظور
فيها ليس لها لزاتها صفة ولا وجه يكون بها مناطا للملازمة بينها وبين المطلوب والا لما انتفت الدلالة بظهور الغلط ولما كان المحققون بل المعصومون
عن الخطأ اولى بان يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل بناء على انهم احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل فان له صفة ووجه دلالة في
ذاته هو مناط استلزام المط عند حصول الشرائط واما اللزوم العائد الى اعتقاد الناظر في بعض الصور كما اذا اعتقد حقية المقدمات
في المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض الامام بان عدم حصول الجهل للمحقق الناظر في شبهة المبطل يجوز ان يكون بناء على عدم اطلاعه على ما فيها
من جهة الاستلزام او عدم اعتقاد حقية المقدمات كما ان نظر المبطل في دليل الحق لا يستلزم العلم بذلك وما ذكر من كون المحق اولى بالاطلاع انما
هو فيما يفيد الحق والعلم لا الباطل والجهل قال **البحث الثالث** يشترط للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو
ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب اذ لا طلب مع الحصول وثانيهما عدم الجهل المركب به اعني عدم الجزم بنقيضه لان ذلك يمنعه من الاقدام على الطلب اقول
لان النظر يجب ان يكون مقارنا للشك على ما هو راي ابي هاشم والجهل المركب مقارن للجزم فيتنافيان واما لان الجهل المركب صارف عنه كالكل مع الامتلاء
على ما هو راي الحكماء ومن ان النظر لا يجب ان يكون مع الشك واليه ذهب القاضي بل ذهب الاستاذ الى ان الناظر يجب ان يكون شاكا وما ذكرنا
مع وجازته اوضح مما قال في المواقف ان شرط النظر مطلقا بعد الحيوة امران الاول وجود العقل والثاني عدم ضده اي ضد النظر يعني اي ما هو عام اي
ضد للنظر ولكل ادراك كالنوم والغفلة مثلا ومنه ما هو خاص اي ضد للنظر دون الادراكات وهو العلم بالمطلوب الجهل المركب به فان قيل الجهل
المركب ضد للعلم فانتفاؤه مندرج في شرائط العلم فيكون في عبارة الكتاب استدراك قلنا الجهل المركب بالمط يكون ضدا للعلم به لا للعلم على الاطلاق ليكون
انتفاؤه من جملة شرائط العلم وبهذا يظهر ان تفسير الضد العام في عبارة المواقف بما يضاد العلم وجميع الادراكات كالنوم والغفلة والخاص بما يضاد العلم
خاصة كالعلم بالمطلوب والجهل المركب به كلام من قبيل الثاني فان قيل لو كان النظر مشروطا بعدم العلم بالمط لما جاز النظر في دليل ثان وثالث مع مطلوب هو
لحصول العلم به بالدليل الاول اجيب بان ذلك انما يشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم او الظن لكن قد يورد صورة النظر والاستدلال لا لذلك
بل لغرض آخر عائد الى الناظر وهو زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة او الى المتعلم بان يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الادلة دون كل
واحد او بهذا الدليل دون ذاك الا ان الاذهان مختلفة في قبول اليقين فربما يحصل للبعض من دليل وللبعض آخر من دليل آخر وربما يحصل من الاجتماع
كما في الاقناعيات وقال الامام النظر في الدليل الثاني نظر في وجه دلالته على المط فانه كونه دليلا على النتيجة وهو غير معلوم والحق ان هذا لازم لكن المطلوب
والنتيجة اسم لما يلزم المقدمات بالذات وبالتعيين وهو القضية التي موضوعها موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى واما النظر الصحيح فيشترط ان
يكون نظرا في الدليل دون الشبهة وان يكون النظر فيه من جهة دلالته والامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول فاذا استدللنا بالعالم
على الصانع بان نظرنا فيه وجعلنا قضيتين احديهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث له صانع ليلزم من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعالم
هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم
بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم او حدوثه الذي هو سبب الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة بمعنى ان المفهوم

ان المفهوم من كل منها غير المفهوم من الآخر فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة قال حجة الاسلام لما كان وجه الدلالة في القياس هو المقتضي
لوجود النتيجة بالفعل في المقدمة اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا ان وجه الدلالة عين المدلول او غيره والحق ان المط هو المدلول المستنتج وانه غير المقتضي
لوجوده في المقدمة بالفعل وبالجملة فالمشهور من الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف في مغايرة جهة الدلالة للمدلول فيتفرع عليه الاختلاف في تغاير العلم
بهما على ما قال الامام الرازي وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول فيه خلاف والحق المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدلالة واما ما ذكره في
المواقف من الخلاف في ان العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول وفي ان وجه الدلالة هل يغاير الدليل فلم يوجد في الكتب المشهورة الا ان الامام ذكر ما يؤدي
مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان هاهنا امورا ثلثة هي العلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لا بد له من مؤثر
والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول ولا خفاء في تغاير الاولين وكذا في مغايرة الثالث لهما لكونه علما باضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما وهذا الكلام
ربما يوهم خلافا في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث احتيج الى البيان وجعل العلم بامكان العالم مع انه وجه الدلالة مثالا للعلم بذات الدليل وتم
القول بان وجه الدلالة نفس الدليل وفي نقد المحصل ما يشعر بالخلاف في وجوب مغايرته للدليل والمدلول لانه قال ان هذه المسئلة انما تجري بين المتكلمين
عند الاستدلال بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده مغايرا لهما لان المغاير لوجوده
داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو امر اعتباري
عقلي ليس بموجود في الخارج كما سيجيء في تحقيق التضايف هذا كلامه ولا يشترط للنظر في معرفة الله تعالى وجود المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد بينا
افادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط العلم على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم او لا واما امكان تحصيل المقدمات
الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة صناعة المنطق فمعلوم بالضرورة الثاني ان نظر المعلم ايضا لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل
الا انه يخص الاحتياج الى المعلم بغير المعلم ويجعل نظر المعلم كافيا لكونه مخصوصا بتأييد الهي او ينتهي سلسلة التعليم الى المعلم المستند علمه الى الوحي الثالث
ان ارشاد المعلم لا يفيد ما لم يعلم بصدقه وصحة قوله اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا في المعرفة حيث افاد صدق المعلم المفيد للمعرفة واما ان يعلم
بقول ذلك المعلم فيدور لان قوله اي اخباره عن كونه صادقا لا يفيد كونه كذلك الا بعد العلم بانه صادق البتة واما بقول معلم آخر وهكذا الى ان يتسلسل
وقد يجاب بانا لا نجعل المعلم مستقلا بافادة المعرفة ليلزم ان يعلم بكونه صادقا لا يكذب البتة بل نجعل المفيد هو النظر المقرون بارشاده الى الادلة
ودفع الشبه لكون عقولنا قاصرة عن الاستدلال بذلك مفتقرة الى امام يعلمنا الادلة ودفع الشبه ليحصل لنا بواسطة تعليمه وفي عقولنا معرفة الحقائق
الالهية التي من جملتها كونه اماما يستحق الارشاد والتعليم ثم لا يخفى ان ما ذكر من الوجوه يتعذر تمامها انما يرد لو الاحتياج الى المعلم في حصول المعرفة اما لو
ارادوا الاحتياج اليه في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا تفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثالا لامره عليها كان النبي
صلعم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ومن المعتزل ما علم انه لا اله الا الله وقل هو الله احد وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا
كافرين بناء على عدم اخذهم ذلك من النبي عليه السلم امتثالا لامره فطريق الرد عليهم ان حاصل ما ذكرتم الاحتياج في النجاة الى معلم علم صدقه بالمعجزات وذلك
هو النبي عليه السلم وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم مجدد وطريق الارشاد والتعليم وتوقف النجاة على متابعته والا
والاعتراف بامامته واما احتجاج الملاحدة مع الجواب عنه فظاهر من المتن قال **البحث الرابع** لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى
اي لاجل حصولها لتعذر الطاقة البشرية لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب
شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا كما هو راينا او عقلا ان كان عقليا كما هو راي المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال اما كون النظر مقدورا
فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص
الواردة فيه والاجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات اليه وعند المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب في الآخرة
حيث اخبر جمع كثير بذلك وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال وكل ما يدفع
الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا كما اذا اراد سلوك طريق فاخبر بان فيه عدوا او سبعا وقد يمنع ظن الخوف في الاعم الاغلب اذ لا يلزم الشعور

بالاختلاف وبما يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع وبما رتب في الآخرة من الثواب والعقاب والاخبار بذلك انما يحصل له البعض وعلى تقدير الوصول
لا رجحان لجانب الصدق لان التقدير عدم معرفة الصانع وبعثة الانبياء ودلالة المعجزات وتوسم ظن الخوف فلا نم ان تحصيل المعرفة بدفعه لان
لاحتمال الخطاء فيقوم خوف العقاب او الاختلاف بحاله والعناء زيادة فان قيل لاشك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه
بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك ولهذا
قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بترا هذا بعد تسليم وجوب الاحسن وتقرير السوال على ما ذكرنا تتميم للدليل المذكور لبيان وجوب المعرفة
وعلى ما في المواقف وهو ان الناظر احسن حالا ابتداء دليل على وجوب النظر عقلا وأورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها غير مختص به ولا مفتقر
للدخل لكونه متعلقا على مقدمات مثبتة معترض مثل افادة النظر العلم مطلقا وفي الالهيات وبلا معلم وامكان تحقق الاجماع ونقله وكونه حجة وبعضها
مختص به مفتقر لدفعه وهي خمسة الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لانه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو
محال وان كان لغيره كان تكليفا للغافل وهو باطل والجواب ان امكانه ضروري والسند مدفوع بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يفهم
لا من لم يكن عارفا كلف بمعرفته وتحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا بمفهومات هذه الالفاظ
مكلفا بتحصيل هذا التصديق وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية الثاني انا لا نم قيام الدليل على المعرفة اما النص مثل قوله تعالى فاعلم انه
لا اله الا الله فلانه ليس بقطعي الدلالة لان الامر قد يكون لا للوجوب واما الاجماع فلانه ليس قطعي السند اذ لم ينقل بطريق التواتر بل غايته الآحاد
فللخصم ان يمنع بل يدعي الاجماع على انه يكفي التصديق على كان او ظنا او تقليدا فان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كانوا يكتفون من العوام
بالتقليد والانقياد ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال والجواب ان الظن كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ ناقلوه في
الكثرة حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك وانما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة
الاجمالية على ما اشير اليه بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله من غير تخصيص العبارات في ترتيب المقدمات وتحقيق
شرايط الانتاج وتحرير المطالب بادلتها وتقرير الشبه باجوبتها على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة
بالنظر والاستدلال في الجملة هذا والحق ان المعرفة بدليل اجمالي ترفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين لا مخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي
يتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من ان يقوم به البعض الثالث انا لا نم ان المعرفة الكاملة
لا تحصل الا بالنظر بل قد تحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بقول الامام المعصوم على ما يراه الشيعة او بتصفية الباطن
بالرياضات والمجاهدات على ما يراه المتصوفة والجواب انا نعلم بالضرورة ان تحصيل غير الضروري من العلوم يفتقر الى نظر ما ظاهرا او خفيا اما التعليم
فظاهر لانه ليس الا اعانة للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد شبهوا نظر البصيرة بنظر الباصرة وقول المعلم بالضوء
الحسي وكما لا يتم الابصار الا به لا تتم المعرفة الا بالنظر والتعليم وكذا الكلام في المعصوم اذ لا يكفي في معرفة اخبار معصوم آخر ما لم يثبت له نظر العقل واما
الالهام فلانه لا يثق به صاحبه ما لم يعلم انه من الله وذلك بالنظر وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية الباطن فلانه لا عبرة بها الا بعد حقانية النفس
في المعرفة وذلك بالنظر على انه لو ثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يضر تالانا انما ندعي الاحتياج اليه في حق الاعم الاغلب وهذا لا ينافي لظهور
كونه طريق العامة الرابع انا لا نم ان المعرفة واجب مطلق فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن
في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل والجواب انا ليس معنى الوجوب على كل تقدير
عموم التقادير والاحوال والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به ولان وجوب الصوم مثلا مطلق بالقياس
الى النية حتى يجب بتقييد بالقياس الى كون المكلف مقيما غير مسافر حتى لا يجب الا باقامة وكذا وجوب الحج مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلق
بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط فيجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المعرفة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا بالنظر بمعنى انه
لو نظر تجب المعرفة والا فلا فيكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك وعدم المعرفة فمقيد اذ لا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل الشك او عدم المعرفة

المعرفة واجبا ويندفع اشكال آخر هو نقض الدليل بها وانما لم يورد في المتن لما سيجي من النزاع في مقدوريتها وفي كون الشك غير واجب الخامس انا لا نم
ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشيء بدون
مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود الشيء بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما التكليف
بوجود الشيء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم تجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه
واجبا مطلقا اي على تقديري وجود المقدمة وعدمها ولا خفاء في انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به حينئذ تكليفا بالمحال قلنا عدم جواز ترك
الشيء شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضي كونه مأمورا به متعلقا لخطاب الشارع على ما هو المتنازع
والجواب تخصيص الدعوى وهو ان المأمور به اذا كان سببا لشيء وليس للعبد الا مباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا لمباشرة السبب قطعا
كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة وحز الرقبة مثلا وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذي هو النظر
وليس هذا مبنيا على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بانه جائز عندكم واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كان
هو جوابه فلا حاجة الى ما ذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي لكفى التمسك بظواهر النصوص
كقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله قل انظروا ماذا في السموات الى غير ذلك — قالوا لو لم يجب الا شرعا احتجت المعتزلة على ان وجوب النظر
في المعجزة والمعرفة وسائر ما يؤدي الى ثبوت الشرع عقلي بانه لو لم يجب الا بالشرع لزم افحام الانبياء ولم يكن للبعثة فائدة وبطلانه ظاهر ووجه اللزوم
ان النبي اذا قال للمكلف انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدقي في دعواي فله ان يقول لا انظر ما لم يجب علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب ما لم يثبت
الشرع لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري فان قيل قوله لا انظر ما لم يجب ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف
على وجوبه قلنا نعم الا انه لا يكون للنبي الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعني بالافحام واجيب اولا بانه مشترك الالزام وحقيقته
الجار الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم
انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد العلم مطلقا وفي الالهيات لا سيما اذا كان طريق الاستدلال ما سبق من انه مقدمة
للمعرفة الواجبة فان قيل بل هو من النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل بادنى التفات او اضعافها الى ما يذكر الشارع من المقدمات قلنا لو سلم
فلا ان لا يلتفت ولا يتفحص فيلزم الافحام وثانيا بالحل وهو تعيين موضع الغلط وذلك ان صحة الزام النبي بالنظر انما تتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في
نفس الامر لا على علم المكلف بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فهو ان اراد نفي الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر
وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم لم يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع لان الوجوب
عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب ما يتوقف على الوجوب لئلا يكون جملة وهذا ما قال في المواقف
ان قولك لا يجب علي ما لم يثبت الشرع قلنا ان هذا القول انما يصح لو كان الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب وقوله قلنا الخبران والعائد اسم
الاشارة وان خص ادلة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر واراد التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب صحت جميع المقدمات لكن تخلل صورة القياس
لعدم تكرر الوسط فهذا قياس صحيح مادته في فساد صورته وبالعكس — قال البحث الخامس اختلفوا في اول ما يجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة
الله لكونها مبنى الواجبات وقال الاستاذ هو النظر في معرفة الله تعالى لما مر من كونه المقدمة وقال القاضي والامام هو القصد الى النظر لتوقف
النظر عليه والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب
المطلق وقد عرفت ما فيه فلذا قال في المتن والا فالثاني اي النظر او القصد اليه لا يقال النظر مشروط بعدم العلم بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب
فينبغي ان يكون اول الواجبات لانا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به بل الحاصل
فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بان ترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة وقال ابو هاشم
اول الواجبات هو الشك لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لا بد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المطلوب ونقيضه على ما سبق لا الحكم

ورُدَّ بوجهين احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم وانما المقدور تحصيله او استدامته بان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في
النسبة ولا شئ منهما بمقدور واعتراض المواقف بانه لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا لانه ضده ونسبة القدرة الى الضدين على السواء ساقط
بما اعترف به من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب وثانيهما ان وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك لما سبق من انه لا
امكان للنظر بدونه فضلا عن الوجوب فلا يكون مقدمة للواجب المطلق بل للمقيد به كالنصاب للزكوة والاستطاعة للحج فلا يجب تحصيله ولما
ان ايجاب المعرفة وايجاب النظر قال في المواقف ان وجوب المعرفة مقيد بالشك والا فلا نقول بوجوب الشك انما يبتني على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة
وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانهم لا يعنون بمقدورية مقدمة الواجب ان يكون من الافعال الاختيارية بل ان يتمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلوة
ومثل النصاب للزكوة ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها واما الثاني فلانه يقتضي ان لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم او الظن او التقليد او الجهل المركب وفساده
بيّن ويمكن دفع الوهم والظن بان الشك هنا لان معناه التردد في النسبة على استواء وهو الشك المحض او رجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم ودفع
التقليد والجهل المركب بان الواجب عليهما هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالته ليؤول الى العلم وذلك لان امتناع النظر والطلب عند الجزم بالمطلوب ونقيضه انما
لم يقع فيه نزاع وقد يقال في رد الشك انه وان كان مقدمة للنظر الواجب فليس من اسبابه ليكون ايجابه ايجابا له بمعنى تعلق خطاب الشارع به
وفيه نظر لان مراده انه لازم هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة ثم لو قيل انه ليس من المعاني التي يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم لكان
شيئا فاكد

المبحث السادس

قد سبقت اشارة الى ان الحركة الاولى من النظر تحصيل معنى ما هو مركب يوصل الى المطلوب والثانية صورته
والمطلوب اما تصور او تصديق فالموصل الى التصور يسمى المعرّف اما حدا ورسما وكل منهما اما تام او ناقص لان التمييز امر لا بد منه في التعريف لامتناع
المعرفة بدون التمييز عند العقل فالمميز ان كان ذاتيا للماهية يسمى المعرف حدا لانه في اللغة المنع ولا بد في المعرف من منع خروج شئ من الافراد ودخول
شئ فيه فيما كان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان اولى بهذا الاسم وان كان عرضيا لها سمي المعرف رسما لكونه بمنزلة الاثر يستدل به على الطريق
ثم المميز ان كان تمام الجزء المشترك اعني ما يقع جواب السؤال بما هو عن الماهية وعن كل ما يشاركها وهو المسمى بالجنس القريب فالمعرف تام اما الحد
فلاشتماله على جميع الذاتيات واما الرسم فلاشتماله على كمال الجزء المشترك وكمال العرضي المميز والا فناقص فالحد التام والحد ليس الا هو الجنس القريب
مع الفصل القريب ويشترط تقديم الجنس حتى لو اخر كان الحد ناقصا ومبنى هذا الكلام على انه لا اعتبار بالعرض العام لانه لا يفيد الامتياز ولا
الاطلاع على اجزاء الماهية ولا باخاصة مع الفصل القريب والا يلزم ان يكون المركب من الفصل القريب مع العرض العام او مع الخاصة حدا ناقصا
وليس كذلك في اصطلاح الجمهور حيث خصوا اسم الحد التام بما يكون من محض الذاتيات وقد يصطلح عن تسمية كل معرف حدا حتى اللفظي منه اعني بيان
مدلول اللفظ بلفظ آخر اوضح دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم التام ما يفيد امتياز الماهية عن جميع ما عداها والناقص ما يفيد الامتياز
عن البعض فقط الا انه استقر المتأخرين على اشتراط كون المعرف مساويا له مطردا منعكسا حتى لا يجوز التعريف بالاعم محافظة على الضبط
والموصل الى التصديق يسمى الدليل لما فيه من الارشاد الى المطلوب والحجة لما فيه من الغلبة على الخصم اما قياس واما استقراء واما تمثيل
اذ لا بد من مناسبة بين الحجة والمطلوب ليمكن استفادته منها وتلك المناسبة اما ان تكون باشتمال احدهما على الآخر او لا وعلى الاول فان اشتمل الحجة
على المطلوب فهو القياس اذ النتيجة مندرجة في مقدمتيه وان اشتمل المطلوب على الحجة فهو الاستقراء اذ المطلوب حكم كلي يثبت بتحقق الحكم على الجزئيات المندرجة
تحته وعلى الثاني فلا بد ان يكون هناك امر ثالث يشتمل عليهما او يندرجان فيه ليستفاد العلم باحدهما من الآخر وهو التمثيل فان حكم الفرع وهو المطلوب
يستفاد من حكم الاصل وهو الحجة لاندراجهما تحت الجامع الذي هو العلة وهذا ما قال الامام انا اذا استدللنا بشئ على شئ فان لم يدخل احدهما تحت
الآخر فهو التمثيل وان دخل فان استدل بالكلي على الجزئي فهو القياس او بالعكس فهو الاستقراء وذكر في بعض كتبه بدل الكلي والجزئي الاعم
والاخص تصريحا بان المراد بالجزئي الاضافي لا الحقيقي وتنبيها على ان تفسير الجزئي الاضافي بالمندرج تحت الغير مسامحة وتفسيره بالاخص تحت الاعم
لا اعم منه على ما سبق الى بعض الاوهام من ان معنى اندراجه تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كليا وذلك لان لفظ الاندراج يبتني على كون الغير شاملا له
ولغيره ولم يعرف هذا اصطلاح القوم ان كلا من المتساويين جزئي اضافي للآخر فلهذا قال صاحب الطوالع ان استدل بالكلي على الجزئي او باحد

او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس ليتناول ما اذا كان الاوسط مساويا للاصغر كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والجواب
بان الناطق وهو موجب هذا المفهوم اعم من الانسان لا يجزئ نفعا اذ لا يتأتى في مثل قولنا كل ناطق انسان وكل انسان حيوان والاحسن ان يقال
مرجع القياس الى استفادة الحكم على ذات الاصغر من ملاحظة مفهوم الاوسط وهو اعم قطعا وان كان مفهوم الاصغر مساويا له كما في المثالين
المذكورين بل وان كان اعم منه كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق وقولنا بعض الحيوان انسان وقولنا كل انسان حيوان
وكل انسان ناطق وهكذا حال الاقترانيات الشرطية حيث يستدل بعموم الاوضاع والتقادير على بعضها واما في القياس الاستثنائي فلا يتضح
ذلك الا انه يرجع الى الشكل الاول فيقال مضمون المقدم امر يتحقق ملزومه وكل ما يتحقق ملزومه فهو متحقق او مضمون المقدم امر انتفى لازمه وكل ما انتفى لازمه
فهو منتف والفقهاء يجعلون القياس اسما للتمثيل لما فيه من تسوية الجزئيين في الحكم لتساويهما في العلة واما على اصطلاح المنطق فوجهان في جعل النتيجة
المجهولة مساوية للمقدمتين في المعلومية ثم القياس ان اشتمل على النتيجة او نقيضها بالفعل بان يكون ذلك مذكورا فيه بمادته وصورته وان لم يبق قضية
بواسطة اداة الشرط على ما صرح به بعض ائمة العربية من ان الكلام قد يخرج عن احتمال الصدق والكذب بسبب زيادة في مثل ما في الشرطية
كما يخرج عن ذلك لنقصان فيه مثل قولنا زيد عالم بحذف الرابطة والاعراب سمي استثنائيا لما فيه من استثناء وضع احد جزئي الشرطية او رفعه
والا سمي اقترانيا لما فيه من اقتران الحدود بعضها بالبعض اعني الاصغر والاكبر والاوسط والاستثنائي متصل ان كان الشرطية المذكورة فيه متصلة
ومنفصل ان كانت منفصلة والاقتراني حملي ان كان مركبا من الحمليات الصرفة وشرطي ان اشتمل على شرطية واما الاستقراء فهو تصفح جزئيات كلي واحد
ليثبت حكمها في ذلك الكلي فيتناول الحكم بانحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم
والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن واما التمثيل وهو بيان مساواة جزئي لآخر في علة حكمه ليثبت مساواته في
الحكم فقطعي ان علم استقلال المشترك بالعلية وهذا نوع من القياس وذكر المثال حشو والا فظني ومطلق الاسم منصرف اليه وتفاصيل هذه
المباحث في صناعة المنطق واورد صاحب الطوالع تفاصيل الضروب المنتجة من القياس الاستثنائي المتصل والمنفصل ومن الاشكال الاربعة
للقياس الاقتراني الحملي بعبارة في غاية الحسن ونهاية الايجاز واوردها الامام على وجه اجمالي الا انه اهمل الشكل الرابع لبعده عن الطبع وعبر عن
الشكل الثالث بحصول وصفين في محل اي ثبوت امرين ايجابا كان او سلبا لامر ثالث فيشمل صورة سلب الكبرى كقولنا كل انسان حيوان
ولا شئ من الانسان بصهال اذ قد حصل في الانسان ثبوت الحيوانية ونفي الصهالية فعلم ان بعض الحيوان ليس بصهال وعبر عن الاستثنائي المنفصل
بالتقسيم المنحصر في قسمين ثم دفع ايهما كان ليلزم ثبوت الآخر واثبات ايهما كان ليلزم ارتفاع الآخر ولما كان ظاهره مختصا بالمنفصل الحقيقي غير صاحب
المواقف الى ما هو اوجز واشمل وهو ان يثبت المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما كان عدم الآخر يعني اذا ثبت المنافاة بينهما في الصدق
والكذب جميعا كما في الحقيقية يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر واذا كان في الصدق فقط يلزم
من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر واذا كان في الكذب فقط يلزم من ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر قال وقد يقال الدليل
في اصطلاح المنطق هو المقدمات المرتبة للمطلوب وقد يقال للامر الذي يمكن ان يتأمل فيه فيستنبط المقدمات المرتبة كالعالم للصانع فيفسر بما
يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم قطعيا كان او ظنيا وذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح
لانه لا يتوصل بالفاسد اليه وذلك بان لا يكون النظر فيه من جهة دلالته واطلق الحكم
ليتناول التقييد الا انه كثيرا ما يخص الدليل بما يفيد العلم ويسمى ما يتوصل به الى الظن امارة والاستدلال هو التوصل المذكور وقد يخص بما يكون
من الاثر الى المؤثر كالتوصل بالنظر في العالم الى الصانع ويسمى عكسه تعليلا كالتوصل بالنظر في النار الى الاشراق اي الى التصديق بذلك
ومما يقال ان الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فمعناه العلم بتحقق النسبة ايجابا كان او سلبا من غير اعتبار وصف المدلولية
حتى كانه قيل يتحقق شئ آخر هو المدلول فلا يخرج مثل الاستدلال بنفي الحدوث على نفي العلم ولا يلزم الدور بناء على تضايف الدليل والمدلول
وذلك لان الدليل عندهم اسم لما يفيد التصديق دون التصور والعلم قسم من التصديق يقابل الظن وعلى هذا فمعنى العلم بالدليل اذا حملنا على مثل

ان لم يتوقف على نقل اصلا فعقلي والا فنقلي سواء توقف كل من مقدماته
القريبة على النقل اولا وقد يخص النقلي بالاول ويسمى الثاني مركبا واما النقلي
المحض فباطل اذ لا بد من ثبوت صدق المخبر بالعقل والمطلوب ان استوى
طرفاه عند العقل فاثباته بالنقل والا فان توقف ثبوت النقل عليه
فبالعقل والا فبكل منهما م

العلم للصانع هو العلم بما يوجد في النظر من الوجه والالة من المقدمات المرتبة مع سائر الشرائط التي من جملتها التفطن لجهة الانتاج وكيفية الاندراج لئلا
يلزم العلم بالمدلول الا بعد التعقل العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات المرتبة الا انه قد يفتقر الى وسط لكونه غير بين لانا نقول لو كان كذلك
لامتنع تحقق العلم الاول بدون الثاني كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه لقائمتين والموقوف على الوسط انما هو العلم بذلك والحاصل
ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غيره والتفرقة انما تظهر في العلم باللزوم وبتحقق اللازم قال والدليل قد ينقسم الى
العقلي والنقلي وقد يقسم اليهما والى المركب من العقلي والنقلي وهذا يوهم ان المراد بالنقلي ما لا يكون شيء من مقدماته عقليا وهو باطل اذ لو لم تثبت
سلسلة صدق المخبر لما من يثبت صدقه بالعقل لزم الدور او التسلسل فدفع ذلك بان من حصره فيهما اراد بالنقلي ما يتوقف شيء من مقدماته
القريبة او البعيدة على النقل والسماع من الصادق وبالعقلي ما لا يكون كذلك ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا
الحج واجب فتاركه يستحق العقاب وبالمركب ما يكون بعض مقدماته القريبة عقليا وبعضها نقليا كقولنا الوضوء عمل فيحتاج الى النية كقولنا
الحج واجب فتاركه عاص او لانه للعصيان الاثر كامتثال الاوامر والنواهي واما قيد المقدمات بالقريبة لان النقلي ايضا بعض مقدماته البعيدة
عقلي كما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه هذا اذا اريد بالدليل نفس المقدمات واما اذا اريد ما خذها كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع
للاحكام فلا معنى للمركب وطريق القسمة ان استلزامه المطلوب ان كان بحكم العقل فعقلي والا فنقلي ثم الحكم المطلوب ان استوى فيه عند العقل جانبا الثبوت
والانتفاء بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لا غير كالحكم بوجوب الحج وبكون زيد في الدار والا فان توقف عليه
ثبوت النقل كالعلم بصدق المخبر وما يبتني عليه وذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريق اثباته العقل لا غير لئلا يلزم الدور
والا فيمكن اثباته بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع وحدوث العالم اذ يصح الاستدلال على الصانع بامكان العالم او بحدوث الاعراض
او بعض الجواهر واذا تعاضد العقل والنقل كان المثبت هو العقل اولا واعلم ان توقف النقل على ثبوت الصانع وبعثة الانبياء انما هو في الاحكام
الشرعية وفيما يقصد به حصول القطع ويصح الاحتجاج على الغير واما في مجرد افادة الظن فيكفي خبر واحد او جماعة يظن صدقهم كالمنقولات عن بعض
الاولياء والعلماء والشعراء ونحو ذلك حتى لو جعل العلم الحاصل بالتواتر استدلاليا لم يتوقف النقل القطعي ايضا على اثبات الصانع وبعثة الانبياء
قال ولا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادته العلم فانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق
للمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب
لان مرجعها الى روايتهم اذ لا طريق الى معرفة الاوضاع سوى النقل اما الاصول فغاية ما وقع التنصيص عليه فظاهر واما الفروع فلانها مبنية على الاصول
بالقياس الذي هو في نفسه ظني والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل لا يحتمل اخر وعلى عدم اشتراك بين هذا المعنى وبين معنى اخر وعلى عدم كونه مستعملا
بطريق التجوز في معنى غير الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد او الاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من
اول الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى نسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره كما في بعض كتب الامام وعلى عدم
الحذف وفسر الحذف بان يكون في الكلام زيادة يجب لتحصيل المعنى المقصود كقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون وقوله تعالى لا اقسم
بيوم القيامة فان كلا لا في الموضعين محذوف اي واجب الحذف وكثير من الكاس يفهمون منه ان يكون في الكلام محذوف يجب تقديره ليحصل المعنى ويفرقون
بينه وبين الاضمار بان المضمر ما بقي له اثر كقولك ضرب قومهم باضمار وقد يقرر وبالجملة فلا سبيل الى الجزم بوجود الشرائط وعدم الموانع بل غايته الظن
وما يبتني على الظن لا يفيد الا الظن ومن جملة ما لا بد منه ولا سبيل الى الجزم به انتفاء المعارض العقلي اذ مع وجوده يجب تاويل النقل وصرفه عن ظاهره
لانه لا يجوز تصديقهما لامتناع اعتقاد حقية النقيضين ولا تكذيبهما لامتناع اعتقاد بطلان النقيضين ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لان العقل اصل
النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالاخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي ففي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب الاصل
والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا واقتصر في المتن على هذا لكونه وافيا بتمام المقصود وذلك لانه لما امتنع تصديق النقل لاستلزامه
تكذيبا للعقل الذي هو الاصل ثبت انه لا يفيد العلم لو لا انه لعدم تصديقه سوى هذا ولا حاجة الى ابانة المقدمات مع ما فيه الحصر من المناقشة اذ لا يلزم

تصديقهما او تكذيبهما او تصديق احدهما وتكذيب الاخر لجواز ان يحكم بتساقطهما وكونهما في حكم العدم من غير ان يعتقد معها حقيقتهما او بطلانهما ولو جعل التكذيب
مساويا لعدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل والنقل اعتقاد ارتفاع النقيضين وبطلانهما لان معنى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد صحته واستلزامه
لحقية النتيجة وهذا لا يستلزم بطلانهما او اعتقاد بطلانهما وارتفاعهما فغايته الامر التوقف في الاثبات والنفي على ان تكذيبهما ايضا يستلزم المطلوب من عدم
افادة النقل العلم فينبغي ان يكون مستندا وكان في البيان هذا والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء
والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا تبقى شبهة كما في النصوص
الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما وفي التوحيد والبعث اذا اكتفينا فيهما بالسمع كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا هو قل يحييها
الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم فان قيل احتمال المعارض قائم ولا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات
فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله للعقل ونفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا من الصلوة والزكوة
واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي لازم حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض في نصوص التوحيد والبعث
وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء المنافي الاخر كما سبق في ان النظر العلم بالمطلوب وبانتفاء المعارض فان قيل افادتها
اليقين تتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا انما يثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه على ان الحق ان افادة
اليقين انما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه لكثير ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا ونفيا
فضلا عن العلم بذلك فان قيل انه اي ذلك اليقين يكون مع العلم بنفي المعارض وانه يفيد ذلك فمعناه انه يكون بحيث انه لا خطر المعارض جزم بانتفائه
ويدل على ما ذكرنا قطعا ما ذكروه من بيان هذا الاشتراط من انه لا جزم مع المعارض بل الحاصل هو التوقف قلنا قل وانه العادي قال
المقصد الثالث قد سبقت الاشارة الى ان وجه تقديم هذا المقصد على الاربعة الباقية توقف بعض بياناتها عليه ووجه افراده عنها مع كونه عائدا
اليها هو انه لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال تعرف في باب اخترع ان باب لمعرفة
الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة او الاثنين فقط كالحدوث والكثرة وبهذا يظهر ان المراد بالموجودات في قولهم الامور العامة ما يعم
اكثر الموجودات هو اقسامه الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افراده التي لا سبيل للعقل الى حصرها وتعيين الاكثر منها والحكم بان مثل
العلية والكثرة يعم اكثرها ولا خفاء في ان المقصود بالنظر ما يتعلق به غرض علمي ويترتب عليه مقصود اصلي من الفن ولا يكون لذكره اخرا مقصود بالاصالة
والاكثر من الامور الشاملة مما لا يبحث عنه في الباب كالكم والكيف والاضافة والمعلومية والمقدورية وسائر مباحث الكليات الخمس والحد والرسم
والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية ولا يضر كون البعض اعتباريا مختصا او غير مختص بالموجود لان بعض ما يبحث عنه ايضا كذلك كالامكان فان
قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم وعما يختص الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال
الموجود كان يبحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما مقابلي الوجود والامكان ويبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجوب
والقدم اعني ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب فظاهر واما القدم فعلى رأي الفلاسفة
حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرهما من الجواهر والاعراض وقد تطرق الكلام فيه من جهة النفي لا الاثبات فينبغي انه ليس من الامور العامة
كبحث الحال عند من ينفيه وقد تفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات او المعدومات ليشمل العدم والامتناع واما هذا كان ينبغي ان يذهب صاحب
المواقف حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الموجود لانه يبحث عن المعدوم قال الفصل الاول رتب المقصد الثالث على ثلثة فصول في الوجود
والماهية ولواحقهما والفصل الاول يتضمن البحث عن العدم والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل لم يلتفت اليه
وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء وهو كاف في هذا المطلب لان
العقل اذا لم يجد في معقولاته ما هو اعرف منه المتكلمين بل ما هو في مرتبته بحيث انه اوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث
انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفا لفظيا لمن فهمه من ذلك اللفظ لا لتصوره في نفسه ليكون دورا وتعريفا للشيء بنفسه وذلك كتعريفهم

الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ
الوجود حتى لو انعكس انعكس واما التعريف بالثابت العين او بالذي يمكن ان يخبر عنه ويعلم او بالذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او بالذي ينقسم الى
القديم والحادث فان قصد كونه رسميا فلزوم الدور ظاهر لانه لا يعقل معنى الذي يثبت والذي امكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان
او الاذهان ولو سلم فلا خفاء ان معنى الوجود اوضح عند العقل من معاني هذه العبارات وقد يقرر الدور بان الموصوف المقدر لهذه الصفات
اعني الذي يثبت والذي يمكن والذي ينقسم هو الوجود لان غيره اما الموجود او العدم او المعدوم ولا شيء منها يصدق على الوجود وهو ضعيف لان [لا غيره]
المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق على الوجود وغيره وان قصد كونه تعريفا اسميا فلا خفاء انه ليس
اوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود بل اخفى فلا يصلح اسميا كما لا يصلح رسميا على ان كلا منهما صادق على الموجود وبعضها على اعيان الموجودات [تعريفا]
وقد يتكلف لعدم صدق الثابت العين على الموجود بان معناه الثابت عينه اي نفسه من حيث هي هي لا باعتبار امر آخر بخلاف الموجود فانه ثابت
من حيث اتصافه بالوجود فالثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عينه
على هذا المعنى ولا يفهم من الثابت الا ماله الثبوت وهو معنى الموجود وكون هذه التعريفات للوجود هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية
وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لشيء والمنفي عن شيء
فان ذلك معنى المحمول لا الموجود وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال تأمل
واستدل كان الامام جعل التصديق ببداهة تصور الوجود كسبيا فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم متنافيان
لا يصدقان معا على امر اصلا بل كل امر فاما موجود او معدوم تصديق بديهي وهو مسبوق بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة والجواب انه
ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو راي الامام في التصديق فممنوع بل مصادرة على المطلوب حيث جعل المدعى وهو بداهة تصور الوجود
جزءا من الدليل وان اريد ان نفس الحكم بديهي بمعنى انه لا يتوقف بعد تصور المتعلقات على كسب فمسلم لكن لا يثبت المدعى وهو بداهة تصور الوجود
بحقيقته لجواز الحكم البديهي مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما ومع كون تصورهما كسبيا لا بديهيا واما ثانيا فالاول ممنوع بل مصادرة [مصادرة]
ولم نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون بيان المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة بان في بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء
من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء
او حاصل على ما مر في تصور الماهية واجزائها فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لانا بحال يمكن الاستفادة منه وبه يبطل
ما ذكر في المواقف من انا نختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه ولا مصادرة لان بداهة هذا التصديق يتوقف على بداهة اجزائه
لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهة الاجزاء فالاستدلال انما هو على العلم ببداهة الجزء فيجوز ان يستفاد من العلم ببداهة هذا التصديق
لانه لا يستتبع العلم ببداهة اجزائه بمعنى انه اذا علم بداهته جزم بلا ملاحظة من اجزائه يعلم انه بديهي فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة
الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم ففي المركب الحقيقي اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة التي وضع الاسم بازائها
ولو سلم ففي التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذاك وذاك ولو سلم
فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى الوجه الثاني ان الوجود
معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او الاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم وهذا احتجاج على من يعترف بهذه المقدمات
فلهذا لم يتعرض لبيانها والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه اما وجودات او غيرها فان كانت
وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل و
ليس بداخل في ماهية نفسه مبنى اللزوم على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجا عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها فيلزم الثاني
او مقوم لها فيلزم الاول والا فيجوز ان تكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين [جزءا]

وان لم يكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محال وان
حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل في موصوفه هذا وتقرير الامام في المباحث انه لو تركب الوجود من اجزاء فان كانت [هذا خلف]
وجودية كان الوجود الواحد وجودات وان لم تكن وجودية فان لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الامور العدمية وان
حدثت يكون ذلك المجموع مؤثرا في ذلك الوجود او قابلا له فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابله او فاعله واما بالرسم فلما سبق من انه انما يفيد بعد
العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا متوقف على العلم به وبما عداه مفصلا وهو محال ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والجواب عن التقرير
الاول للدليل امتناع تركب الوجود النقض اي لو صح بجميع مقدماته لزم ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو
محال واما غير بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت بل في قابله او لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل
بانا نختار انه يحصل امر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض المجموع الذي ليس [شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت محض]
الاجسام التي ليس شيء منها ببيت والعشرة محض الآحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء
العقلية التي يقع بها التحديد الزاما لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق يدعى بداهته او اكتسابه بالحد
معانيا بعضها بديهي وبعضها كسبي وح لا يصح الحل بان اجزاء الوجود امور تتصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية او لا تتصف بالوجود ولا بالعدم
قلنا فالحل ما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض وح لا يلزم شيء من المحالين ولا اتصاف الشيء
بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج فمعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شيء من اجزائه
بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليها الوجود كسائر المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا تكون نفس ذلك
المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض والجواب عن التقرير الثاني انا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا نم كون الوجود الواحد وجودات
وانما يلزم لو كان وجود الوجود عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد في نفس الامر وجودات بحسب العقل ولا استحالة فيه كما في سائر المركبات
من الاجزاء العقلية والجواب عما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم ما سبق من انه يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وانه وان لم يستلزم [انما]
افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم
وهو اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء او لانه اعم الاشياء بحسب
التحقق دون الصدق والاعم اعرف لكون شرطه ومعانداته اقل والجواب منع اكثر المقدمات على انه لو ثبت كونه اعرف الاشياء لم يحتج الى
بيانه بالمقدمات الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة والعلم بوجودي بديهي بمعنى انه لا يتوقف على
كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا لان ما يتوقف عليه البديهي يكون بديهيا والجواب انه ان اريد ان تصور وجودي بالحقيقة بديهي فممنوع
ولو سلم فلا نم ان المطلق جزء منه او تصوره جزء من تصوره لما سيجيء من ان الوجود المطلق يقع على الوجودات وقوع لازم خارجي غير مقوم وليس
العارض جزءا للمعروض ولا تصوره لتصوره وان اريد ان التصديق اي العلم بان لي وجودا ضروري فغير مفيد لان كونه بديهيا بجميع الاجزاء غير مسلم و
كون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام بل صريحه ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود
ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك
العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو متصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور وزاد عليه فقال وايضا
لا دليل عند منا البتة فلا بد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ثم دفعهما بان الذي لا بد من الانتهاء اليه دليل هو ضروري لا وجوده
فانا نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودهما في الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده له وانت خبير بانه
لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين في الايصال الى المقصود وان كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل في الجملة وان مراد
الامام بالدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه لا حاجة لصدق المحمول على الموضوع

عليها والمطلق خارج

هو اما نفس الماهية فيكتسب منها او عارض فلا يعقل الا تبعا لها والقول بان الكلام في مطلق الوجود او المعروض مطلق الماهية لا يدفع التبعية بل يزيدها وايضا لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه ولم يختلفوا في بداهته ولم يحتجوا عليها قلنا قد يعقل العارض دون المعروض ولو سلم فيكفي ماهية بديهية وقد يفسر البديهي لفظا لافادة المراد باللفظ لا تصور لحقيقة وقد يكون التصديق ببداهة البديهي كسبيا او خفيا فيختلف فيه ويفتقر الى الدليل او التنبيه

سوى وجوده او ثبوته نعم يتجه ان يقال الوجود مشارابطة وليس الكلام فيه قال ... فانه قيل يريد ان يشير الى تمسكات المنكرين لبداهة الوجود مع الجواب عنها الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زايد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست ببديهية كان الوجود غير بديهي وان كان زايدا عليها كان عارضا لها لان ذلك معناه فيكون تابعا للمعروض في المعقولية اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهو غير بديهية فكذا الوجود العارض بل اولى لا يقال الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات الخاصة التي هي العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكليات الماهي الماهيات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة لانا نقول الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما يجيء فيكون تابعا لها وهي تابع للماهيات المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وهذا معنى زيادة التبعية وكذا مطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعا لها فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثاني ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته ولم ينتشر المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهيا والجواب عن الاول انا لا نم ان العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم الاستقلال انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب لا يقال العارض تابع للمعروض في التحقق حيث ما كان عارضا فان كان في الخارج ففي الخارج وان كان في العقل ففي العقل وسيجيء ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في العقل والمعقول بتبعية الماهية البديهية يكون وجودها الخاص وليس المطلق ذاتيا له حتى يلزم بداهته بل عارضا لانا نقول ليس معنى العروض في العقل انه لا يتحقق في العقل بدون المعروض وتابعا له كما في العروض الخارجي بل ان العقل اذا لاحظها ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من احدهما نفس المعقول من الآخر ولا جزء له بل صادقا عليه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا للخاص لكنه لازم له بلا نزاع وليس الا في العقل اذ لا تمايز في الخارج فيتعقل الخاص لا يكون بدون تعقله فيكون بديهيا مثله وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا حقيقيا او رسميا لافادة تصوره لكن قد يعرف تعريفا اسميا لافادة المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول لفظ وان كان متصورا في نفسه ومن حيث انه مدلول لفظ آخر وتعريفات الوجود من هذا القبيل وعن الثالث ان الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا تستلزم بداهة الحكم بانه بديهي فيجوز ان يكون هذا الحكم كسبيا او بديهيا خفيا كما في حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع فيه الاختلاف ويحتاج على الاول الى الدليل وعلى الثاني الى التنبيه ويكون ما ذكرنا بعرض الاستدلال تنبيهات وقد يقال الوجود لا يتصور اصلا وهو مكابرة في مقابلة القول بانه اظهر الاشياء واحتج الامام لذلك تمسكا بن سينا انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا لزوما للقائلين بان حقيقته الوجود المجرد ومعنى التجرد معلوم قطعا ومبناه على ان الوجود طبيعة نوعية لا تختلف الا بالاضافات وليس كذلك على ما سيأتي ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية للوجود على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو ما يتعلق بمحل كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة كذلك فقط ان ليس قيام الوجود كذلك لما يجيء من ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في الذهن فقط واما الجواب بانه يكفي لتصور الوجود وجود النفس كما يكفي لتصور ذاتها نفس ذاتها فانما يصح على رأي من يجعل الوجود حقيقة واحدة لا تختلف الا بالاضافة والا فكيف يكفي لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذي هو معروض له ومنها ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا في اوائل تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب لخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو نفي صرف لا يعقل الا بالاضافة الى الوجود فيدور والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب الخصوص انما يتوقف تعقلا على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلا نم ان النفي الصرف لا يعقل ولو سلم فالسلب يضاف الى الايجاب وهو غير الوجود

قال ... البحث الثاني المنقول عن الشيخ ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شيء عينه وانه ليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات بل الاشتراك لفظي والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات حتى ان وجود الواجب هو كونه في الاعيان على ما يعقل من كون الانسان وانما الاختلاف في الماهية فالوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا

الماهية

وعند الفلاسفة وجود الواجب يخالف الوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك معروضين في لازم خارجي غير مقوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الاعيان فوقع البحث في ثلث مقامات آ انه مشترك معنى ٢ انه زائد ذهنا ٣ انه في الواجب زائد ايضا والانصاف ان الاولين بديهيان والمذكور في معرض الاستدلال تنبيهات فعلى الاول وجوه آ الاول انا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غيره من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل الثاني انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه ضرورة انه لا معنى لتقسيم الشيء الى بعض ما يصدق هو عليه فقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض تقسيم له الى الحيوان الابيض وغير الابيض لا مطلق الابيض الشامل للحيوان وغيره ولو سلم فلا يضرنا لان المقصود مجرد اشتراكه بين الواجب والممكن ردا على من زعم عدم الاشتراك اصلا اولانه لا قائل بالاشتراك بينهما دون سائر الممكنات اولانه يرشد الى البيان في الكل بان يقال الموجود من الممكن اما جوهر او عرض ومن الجوهر اما انسان او غيره فان قيل على الوجهين لم لا يجوز ان يكون الامر الباقي المقطوع به هو تحقق معنى من معاني لفظ الوجود لا مفهوم كلي وان يكون التقسيم لبيان مفهومات اللفظ المشترك كما يقال العين اما فوارة او باصرة لا لبيان اقسام مفهوم كلي قلنا لانا نجد هذا الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة ولفظ الوجود فان قيل الوجهان بالماهية والتشخص حيث يقع الجزم بان لعلة الحادث ماهية وتشخصا مع التردد في كونها واجبا او ممكنا وتقسيم كل منهما الى الواجب والممكن مع ان شيئا من الماهيات والتشخصات ليس بمشترك بين الكل اجيب بان مطلق الماهية والتشخص ايضا مفهوم كلي مشترك بين الماهيات والتشخصات المخصوصة فلا نقض واما يرد لو ادعينا ان الوجودات متماثلة حقيقتها مفهوم الوجود ولا خفاء في ان شيئا من الوجهين لا يدل على ذلك الثالث انه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان عند العقل تجويز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى آخر ويفتقر الى ابطاله وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان لا يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فلذا اعرضنا عما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم ما يقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم وجها رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر واللازم باطل قطعا فان قيل لا نم اتحاد مفهوم العدم بل الوجود نفس الحقيقة والعدم رفعها فلكل وجود رفع يقابله قلنا سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك او بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة وانما التعدد بالاضافة فان قيل لا خفاء في ان اللاانسان واللافرس واللاشجر وغير ذلك مفهومات مختلفة فاذا كان لفظ العدم موضوعا بازاء كل منها لم يتحد مفهومه قلنا الكل مشترك في مفهوم لا وهو العدم ولا نعني باتحاد المفهوم سوى هذا قال ... وعلى الثاني اي بنبه على زيادة الوجود على الماهية امور تجامع الوجود وتنافي الماهية وذاتياتها آ صحة السلب فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها ٢ ان في الحمل فائدة حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها ٣ اكتساب الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى الكسب ونظر كوجود الجن بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها ٤ اتحاد المفهوم فان وجود الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد هو الكون في الاعيان ومفهومات الانسان والفرس والشجر تختلف ٥ الانفكاك في التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلانا لا نعلم ان التصور هو الوجود في العقل ولو سلم فبالدليل ولو سلم فتصور الشيء لا يستلزم تعقل تصوره ولو سلم فيجوز ان يوجد في الخارج ما لا يعقل اصلا وايضا قد نصدق بثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى انها هي هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني او الذهني ويرد عليها الاعتراض بانه لا يفيد المط لان حاصله انا ندرك الماهية تصورا او لا ندرك الوجود تصديقا وهو لا ينافي اتحادهما واعلم ان هذه تنبيهات على بطلان القول بان المعقول من وجود الشيء هو المعقول من ذلك الشيء فبعضها يدل على ذلك في الواجب والممكن وبعضها في الممكن مطلقا وبعضها في صور جزئية من الممكنات فلا يرد الاعتراض على بعضها بانه لا يفيد الزيادة في الواجب

جميعا

والممكن جميعا وعلى بعضها بانه يختص بصور جزئية من الممكنات والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وعلى الكل بانها انما تفيد تغاير الوجود والماهية بحسب المفهوم
دون الهوية قال ومنعت الفلاسفة احتجت الفلاسفة على امتناع زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه حاصلها انه لو كان كذلك لزم محالات
ا كون الشيء قابلا وفاعلا ويجيء بيان استحالته ٢ تقوم الشيء بوجوده على وجوده وهو ضروري الاستحالة لا يحتاج الى ما ذكره الامام من انه يفضي الى وجود
الشيء مرتين والى التسلسل في الوجودات لان الوجود المتقوم ان كان نفس الماهية فذاك والا عاد الكلام فيه وتسلسل ٣ امكان زوال وجود الواجب
وهو ضروري الاستحالة وجه اللزوم اما الاول فلان الماهية تكون قابلا للوجود من حيث المعروضية فاعلا له من حيث الاقتضاء واما الثالث فلان الوجود
يحتاج الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هي الماهية لا غير لامتناع افتقار وجود الواجب الى الغير وكل علة فهي متقدمة على
معلولها بالضرورة فتكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود واذا كان يحتاج الى غيره كان ممكنا وكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هذا خلف
وانما قلنا نظرا الى ذاته دفعا لما قيل لا نم ان كل ممكن جائز الزوال وانما يكون كذلك لو لم يكن واجبا بالغير واجيب عن الاول بانا لا نم استحالة كون
الشيء قابلا وفاعلا ويجيء الكلام على دليلها وعن الثاني بانا لا نم لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لو لزم تقدم العلة على المعلول
بالوجود وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة وانما الضروري تقدمها بما هي علة به ان كانت بالوجود فبالوجود او بالماهية فبالماهية كما في اللوازم
المستندة الى نفس الماهية فان الماهية تقتضيها بذاتها ومن حيث كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها كالثلاثة للفردية وذلك كالقابل
فان تقدمه على المقبول ضروري لكنه قد يكون بالماهية من حيث هي لا باعتبار الوجود او العدم كماهيات الممكنات لوجوداتها وعن الثالث بانا لا نم
ان الوجود اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائز الزوال عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم لو لم تكن الماهية لذاتها مقتضية له ولا معنى لواجب الوجود سوى
ما يمتنع زوال وجوده عن ذاته ولا يضر احتياج وجوده الى ذاته ولا تسميته ممكنا بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصطلاح فان الممكن ما يحتاج الى الغير
في ثبوت الوجود له فلهذا لم يتعرض في المتن للامكان واقتصر على الاحتياج قال فان قيل العمدة في احتجاج الفلاسفة هو الوجه الثاني
وحاصل ما ذكره الامام في الجواب انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي هي فتتقدم لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية متقدمة
عليها لا بالوجود وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان ماهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده الحكيم
المحقق في مواضع من كتبه بان الكلام فيما يكون علة لوجود امر موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلحظ
كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ مبدأ للوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظ العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه
الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي الماهية من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى
الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذا تحققت
فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك لما سيجيء من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع البياض فنقول على طريق البحث دون التحقيق لا نم ان المفيد
لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع
حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ لوجود الغير ومن ههنا يستدل
بالعالم على وجود الصانع فان قيل اذا كانت ماهية الواجب مفيدة لوجوده ومقتضية له كان وجوده معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن
فيكون وجود الواجب ممكنا هف قلنا بعد المساعدة على تسمية مقتضى الماهية معلولا لها وتسمية الذات الموجودة غيرا للوجود لا نم ان كل معلول للغير
بهذا المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول هو الوجود والغير هو الماهية التي قام بها ذلك الوجود كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه
مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات وهذا معنى قولنا لذاته فيجب ان يكون وجود الواجب مقتضى لذات
الواجب فيكون اللازم وجوبه لا امكانه وتحقيقه انا اذا وصفنا الماهية بالوجوب فمعناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود
فمعناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها فسواء قلنا واجب الوجود لذاته او الوجود واجب لذات الموجود لا ان الوجود
قال وعورض استدل المتكلمون على زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه الاول لو كان وجود الواجب مجردا عن مقارنة

مقارنا لماهيته فتجرده اما لذاته فيعم الكل او لغيره فيحتاج الواجب الثاني مبدأ الممكنات اما الوجود وحده فيكون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله واما مع التجرد شطرا
... الواجب وشرطه فيكون مبدأ لكل شيء ويتخلف عنه الاثر لفقد شرطه لا لذاته الثالث الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة
... الواجب الاكوان بمجرد الكون تعدد او مع التجرد تركب او بشرطه افتقر وان كان غيره وان كان بدون الكون ... وان كان معه فزائد ضرورة
... كونه داخلا الخامس الوجود معلوم ضرورة بخلاف الواجب واجيب بانه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق بل الخاص وما ذكر لا يدل عليه

الماهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات وقد مر بطلانه بل واجبا فيلزم تعدد الواجب
وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه الى الغير ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي
المقارنة لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم واجيب بانه لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات الثاني ان الواجب مبدأ
الممكنات فلو كان وجودا مجردا فكونه مبدأ للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو ضروري الاستحالة لكون وجود زيد علة لنفسه
ولعلله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون
كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية
والجواب ان ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مباين لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك الثالث الواجب يشارك الممكنات
في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته والجواب ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة
هو الوجود الخاص وهو المتنازع الرابع الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود
زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزءا للواجب او بشرط التجرد
لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فمحال ضرورة انه لا يعقل
الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب
لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب انه نفس الكون الخاص المجرد المخالف لسائر الاكوان ولا نزاع في زيادة الكون
المطلق عليه الخامس الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة والجواب ان المعلوم هو
الوجود المطلق المغاير للخاص الذي هو نفس الحقيقة والى هذه الاجوبة اشار بقوله لا نزاع في زيادة الوجود المطلق اي على ماهية الواجب وانما
النزاع في زيادة وجوده الخاص وما ذكر من الوجوه لا يدل عليها قال فان قيل اشارة الى دليل آخر للامام لا يندفع بما ذكر تقريره
ان الوجود طبيعة نوعية لما بينتم من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر
لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضي وعلى هذا ينبني كثير من القواعد كاستحالة ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب
والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وجوبه الى منفصل كما سبق والجواب انا لا نم انه طبيعة نوعية ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب
ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللوازم كالنور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف
سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك
الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرضي اللازم على معروضاته الملزومة كالنور على الانوار لا صدق الذاتي بمعنى تمام الحقيقة
ليكون طبيعة نوعية كالانسان لافراده او بمعنى جزء الماهية ليلزم التركب كالحيوان لانواعه قال متواطيا او مشككا اشارة الى ان
الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستندا بانه يجوز اشتراك الملزومات المختلفة الحقائق في لازم واحد غير ذاتي سواء كانت مقولية عليها بالتواطي
كالماهية على الماهيات والتشخص على التشخصات او بالتشكيك كالبياض على البياضات والحرارة على الحرارات فلا يلزم من كون الوجود
مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات افرادا متفقة الحقيقة واللوازم وان فرضنا اشتراك الكل
في مفهوم الوجود على السواء من غير اولية ولا اولوية الا انه لما كان في الواقع هو التشكيك وكان من دأب الحكيم المحقق سلوك طريق
التحقيق ذكر في جواب استدلال الامام ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك لانه في العلة اقدم منه في المعلول وفي الجوهر
اولى منه في العرض وفي العرض القار كالسواد اشد منه في غير القار كالحركة بل هو في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن والواقع
على الشيء بالتشكيك يكون عارضا له خارجا عنه لا ماهية له او جزء ماهيته لامتناع اختلافها على ما سيأتي فلا يكون الوجود طبيعة نوعية
للوجودات بل لازما خارجا يقع على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات

في الحقيقة ليمتنع اختلافها في العروض واللاعروض وفي المبدأية للممكنات وعدم المبدأية لها او غير ذلك والعجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي
وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود مجرد هي تخص الواجبية لا اشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح في بعض
كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهتها التي زعم انها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك يختل عليها وهي ان الوجودات ان اقتضى
العروض او اللاعروض تساوى الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير وجعلها لا امرا له لم يفرق بين التساوي في المفهوم
والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم قال ... فيرد
عليها وضح لما سبق الا ان بعض الاوهام ان الوجود اذا كان مشككا كان زائدا في الكل وهو المطلوب حتى قالوا ان اختلافه في العروض واللاعروض
على تقدير التواطؤ محال وعلى تقدير التشكيك لما ثبت لاستلزامه العروض في الكل فنقول كلاهما فاسد اما الاول فلما سبق من ان المتواطي قد لا يكون
ذاتيا لما تحته بل عارضا يختلف معروضاته بالحقيقة واللوازم واما الثاني فلان كون الوجود مشككا انما يستلزم زيادته على ما تحته من الوجودات وهو
غير مضر والمطلوب زيادة الوجودات الخاصة بها بان يكون كل منها عارضا لماهية فانها في العقل وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضاته نفس
الوجود المشكك وجودا قيوما اي قائما بنفسه مغنيا لغيره لكونه حقيقة تخالفه لسائر المعروضات واما تعجب الامام بان العرض الذي بلغ في الضعف
الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب
منزها عن الاستقلال لكل مستقل فأولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الامام قال ... فان قيل اي في اثبات المقدمة
الممنوعة لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة الوجودات لزم التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا اشتراك في ذاتي اصلا لامتناع
تركب وجود الواجب واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى قلنا ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على البعض فلا نم استحالته
وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا ينفي تصادقها وان اريد عدم التشارك في شيء اصلا فلا نم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام
الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون وذلك كافراد الماشي من انواع الحيوانات فانها متباينة يشترك في مفهوم الماشي
من غير تصادق بينها قال ... ومذهب الشيخ احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية في الواجب والممكنات جميعا بوجوه حاصلها انه لو لم
يكن نفس الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتها في نفسها لان ما لا
كون له في نفسه لا يكون محلا ولا حالا في محل وهذا بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما من جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا للوجود فتحققها
اما بذلك الوجود فيلزم تقوم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان
هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سابقية وجود المعروض واما من جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشيء اي وجوده زائد عليه تسلسلت
الوجودات بما عتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام
بها وهي بدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم وهو تناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود
كما في سائر المعروضات فان كان ذلك الوجود هو الوجود الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة على قيام
ذلك الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سبق الماهية عليه بوجود آخر وهلم جرا قيل هذا التسلسل مع امتناعه
لما سيأتي من الادلة ولاستلزامه انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين هما الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية لان قيام جميع
الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا وفيه نظر لانا لا نم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه
وجود آخر بل كل جميع فرض فمعروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية
وجود آخر الثالث ان وجود الشيء لو كان زائدا عليه لكان الوجود موجودا ضرورة امتناع تسلسل الوجودات بل معدوما وفيه اتصاف الشيء
بنقيضه وكون ما لا ثبوت له في نفسه ثابتا في محله الرابع انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع اتصاف الشيء بنقيضه وامتناع ان
يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فننقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير ان وجود كل شيء زائد عليه والتحقيق ينفي هذه الوجوه الاربعة

الوجهين

الوجهين بطريق الترديد بين الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض على ما اورده في المتن تقرير الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة
اما معدومة فيلزم التناقض او موجودة فيدور او يتسلسل تقرير الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في
نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل الوجودات والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ
كل منهما من غير ملاحظة الآخر ويعتبر الوجود معنى له اختصاص ناعت بالماهية لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم ويلزم
المحالات واما تفصيلا فعن الاول ان قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور او
التسلسل فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها او لا جزءا منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض
كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعروض ولا بغيره فالتناقض اظهر لان اللاوجود نقيض الوجود بلا نزاع ولا
اشتباه قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف
في لزوم المحال لانه ان قارنه العدم فتناقض او الوجود فدور او تسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم ليلزم
تقدمها عليه بالوجود تقدما ذاتيا او زمانيا فيلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظه
وحده من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا بملاحظة العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها
الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي الوجود الذهني فغايتهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود
على الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية وعن الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا نم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان
وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره والادلة انما قامت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة
يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتأخر فيما بين الاشياء بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير
افتقار الى زمان آخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه
مقتضى ذاته من غير احتياج الى الفاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود
آخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به علما على ان في قولنا تحقق الاشياء بالوجود تسامحا في العبارة اذ الوجود
نفس تحقق الاشياء لا ما به تحققها والمعنى ان تحقق الاشياء يكون عند قيام الوجود بها عقلا او اتحادها به هوية او نختار ان الوجود معدوم ولا يلزم
منه اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللاموجود فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي
وجود كما ان السواد ليس بذي سواد والامر كذلك ولا يلزمها ايضا ان يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج
كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه في العقل وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه اما
بالجسم الاسود فدور او تسلسل او اجتماع للمثلين او اللااسود فتناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود به لا بسواد قبله ليلزم محال ولطريانه على محل
لا اسود فيصير حال طريانه اسود من غير تناقض ولا كذلك حال الوجود مع الماهية لان الخصم يدعي ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروري فلا
يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا محيص سوى المنع والاستناد بان ذلك انما هو في العروض الخارجي كسواد الجسم وهذا ليس كذلك
وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما سيأتي من نفي الواسطة قال ... فان قلت يريد تحقيق هذا
الشيخ وسائر المتكلمين والحكماء على وجه لا يخالف بديهة العقل فان الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلا
ولفظ الوجود في العربية ولفظ هستي في الفارسية الى غير ذلك من اللغات مشترك بين معان لا تكاد تتناهى من الموجودات ومن مذهب
المتكلمين ان الوجود عرض قائم بالماهية قيام سائر الاعراض بمحالها ومن مذهب الحكماء انه كذلك في الممكنات وفي الواجب معنى آخر يدرك بالعقول
وجميع ذلك ظاهر البطلان وذهب صاحب الصحائف الى ان منشأ الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن ذهب
الى انه زائد على الماهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية اراد به الذات فعند تحرير المبحث يرتفع الاختلاف وهذا فاسد اما اولا فلان

احتجاج الفريقين صريح في ان النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون وآما ثانيا فلان مفهوم الذات ايضا معنى واحد مشترك بين الذوات
اشتراك الوجود بين الوجودات من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وآما ثالثا فلان القول بان ذات الانسان نفس ذاته وماهيته مما لا يتصور فيه فائدة
فضلا عن ان يحتاج الى الاحتجاج عليه فنقول له لما القائلين بان وجود الشيء زائد عليه لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك
الشيء من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام العرض بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره وآدلة القائلين بان وجود الشيء
نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشيء هويتان تعارضه المسمى بالوجود وهوية اخرى قائمة بالاولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان
المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فان هذا بديهي البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود
زائد على الماهية ذهنا اى عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود لا عينا اى بحسب
الذات والهوية بان يكون لكل منهما هوية متميزة يقوم احدهما بالاخرى كبياض الجسم فمحل تحرير البحث في بيان ان المراد الزيادة في التصور او في الهوية فيرجع
النزاع بين الفريقين وتظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم من المضاف
الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني
فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود وآخر هو الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا تمايز في الخارج
وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الاخر فيتحقق التمايز وفيه نظر لانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات
والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة فلا
يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر ونفي الاشتراك المعنوي
بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات كما لا ينفي تغاير مفهوم الانسان لمفهوم الفرس مفهوم الامكان لمفهوم الامتناع ولا اشتراك
كلي من ذلك بين الافراد بل غاية الامران لا يقولوا الوجود امر زائد في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا انه مشترك عقلا وفي
التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الاخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل وكذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني
على ان الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا قال ـــــ سواء المكن بمعنى ان ما ذكر من عدم تحقق الخلاف في زيادة الوجود
على الماهية ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر وفي كونه نفسها عينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية انما هو في الممكن وآما في الواجب
فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها الوجود الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته وجود
خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها
في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبر عنه بالوجود المطلق البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بماهية ولو في العقل كما في وجود الممكنات و
وانما ذهبوا الى ذلك لاعتقادهم انه لو كان له ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه
ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية ولو في العقل وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا محتاج
الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام آجابوا بانه كون خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق
عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب مخالف لسائر الوجودات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في وقوع الوجود المطلق عليها
وقوع لازم خارجي غير مقوم وهذا لا يوجب التركيب ولا الافتقار كما انكم اذا جعلتموه ماهية موجودة فكونه اخص من مطلق الماهية والموجود
لم يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتبار للمحض وحين اعترض بانه لم لا يجوز ان يكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الغنية
عما سواها امرا غير الوجود آجابوا بان المتحقق بنفسه الغني عما سواه لا يجوز ان يكون غير الوجود لان احتياج غير الوجود في التحقق الى الوجود
ضروري وحين اعترض بان الوجود مفهوم واحد لا يتكثر ولا يصير حصة حصة الا بالاضافة الى الماهيات كبياض هذا الثلج وذلك اذ لا معنى
للمقيد سوى المطلق مع قيد الاضافة آجابوا بمنع ذلك بل الوجودات حصص مختلفة وحقائق متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة
لكون

لو كان المطلق عارضا لها لكان في كل منها حصة من مفهوم الكون كما هو شأن الاعراض العامة فتكون الحصة
من مفهوم الكون زائدة على ما هو حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزم فيه وجودان معروض وعارض كما في الممكن
وجودان وماهية وعلى هذا في الثلج بياضان وهذا مما يكذبه العقل والحس قلت لا نزاع لهم في زيادة الحصة من مفهوم
الكون على الوجود الخاص الذي هو حقيقة الواجب اذ لا فرق بين مفهوم الكون والحصص منه الا بمجرد اعتبار الاضافة
وانما نزاعهم في ان يكون له ماهية يزيد عليها الوجود الخاص في التعقل وثبوته وبعد القول بالتشكيك فتغاير الوجودات
المخصص من مفهوم الكون ضروري لكن
بحسب العقل دون الخارج لما تقرر
من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات
على ان الحصص من مفهوم العام ضرورة عقلية
لا تحقق لها في الاعيان فلا يلزم للممكن وجودان
ولا في الابيض بياضان
المعروضة لها كبياض في الثلج وذلك

لكون متماثلة متفقة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة
واللوازم مشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين في العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين في الامكان
والوجود الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العرض وغير ذلك توهم ان تكثر الوجود انما هو بالحصة حصة انما هو بمجرد
الاضافة الى الماهيات والاتفاق ان ما ذكروا من الاختلاف بالحقيقة حق في وجود الواجب والممكن ومحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض في مثل
وجود الفار وغير القار وآما في مثل وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا قال ـــــ فان قلت الا ان من كلام الفارابي وابن
سينا ان حقيقة الواجب وجود خاص معروض للوجود العام المشترك المقابل للعدم على ما حققه الحكيم المحقق اعترض من الامام بان فيه اعترافا بكون
وجود الواجب زائدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب هو جود الوجود من انه لا أولوية لاحدهما بالعارضية وقد سبق ان النزاع في
الوجودات الخاصة لا المطلق ولما كان معنى صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة ان في كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذي هو
الكون في الاعيان صرح بعض من حاول تلخيص كلام الحكماء بان الحصة من مفهوم الكون في الاعيان زائد على الوجود المجرد المبدأ للممكنات الذي هو
نفس ماهية الواجب فتأكد الاعتراض بان الوجود الخاص الذي هو الحصة من مفهوم الكون زائد على حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزم منه ان
يكون في الواجب وجودان عارض ومعروض وفي الممكن كالانسان مثلا ماهية هو الحيوان الناطق ووجود هو الحصة من مفهوم الكون وامر ثالث
هو ما صدق عليه الوجود وهو عارض للماهية معروض للحصة وهذا عالم يقل به احد ولم يقم عليه دليل واذا اعتبر هذا ببياض الثلج لزم ان يكون فيه بياضان
عارض هو الحصة من مفهوم البياض وآخر معروض لهذه الحصة عارض للثلج هو بياضه الخاص والجواب ان معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك
المفهوم مع خصوصية ما لا ما صدق هو عليه من الوجودات المخالفة وكما لا نزاع لهم في زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصة كيف وقد نفوا على ان
حقيقة الواجب غير معلومة ومفهوم الكون معلوم بل بديهي وكذا قيد الوجوب مثلا وانما النزاع في ان يكون لوجوده الخاص ماهية مغايرة له بحسب
المفهوم كما في الممكنات وآما قررنا انه لا معنى للحصة من مفهوم العام الا نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما فكل من قال بكون الوجود مقولا على الوجودات
بالتشكيك لا يكون ما صدق هو ماهية لما تحته بل عارضا فقد قال بان في الممكن امرا وراء الماهية والحصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذي به تحققه
في الاعيان بل نفس تحققه ولكن لا دليل على ذلك فقد دل على هذا الا ان هذا التغاير انما هو بحسب العقل لا غير فليس في الخارج للانسان مثلا امر هو الماهية
وآخر هو الوجود فضلا عن ان يكون هناك وجودان على انا لو فرضنا كون وجوده زائدا على الماهية بحسب الخارج ايضا كما في بياض الثلج لم يلزم ذلك
لان مفهوم العام او الحصة منه صورة عقلية محضة ولو سلم فاتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضروري فمن اين يلزم في الانسان وجودان
او في الثلج بياضان قال ـــــ ثم ان جمعا قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا
بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس
هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه لو ارتفع المطلق
لارتفع كل وجود وحين اورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله افراد كثيرة لا تكاد تتناهى والواجب موجود واحد
لا تكثر فيه آجابوا بانه واحد يتخصص بوجود بوجود هو نفسه وانما التكثر في الموجودات بواسطة الاضافات فانها لا بواسطة تكثر وجوداتها فانه اذا
نسب الى الانسان حصل موجود والى الفرس فموجود آخر وهكذا وعلى هذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او
الفرس او غيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وهذا احتراز عن شناعة التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل موجود
حتى وجود القاذورات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا او الافتكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا تحقق له
الا في الذهن ضروري وربما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ لا تحقق للعام الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام
ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تعقله وآما اذا كان عارضا فلا وما ذكروا من انه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه اى عدمه
فيكون واجبا فانما يلزم الوجوب لو ثبت الاكان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل لان ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي

هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الماهية والعلية والعاقلية وغير ذلك فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشئ بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان ثم ادعى القائلون بكون الواجب هو الوجود المطلق ان في مواضع من كلام الحكماء رمزا الى هذا المعنى منها قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود بشرط لا اى الوجود الصرف الذى لا تعين فيه اصلا ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشر نفسه اما هو عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده فالموجود بالقياس الى الشئ العادم كمالا قد يكون شرا لكن لا لذاته بل لكونه مؤديا الى ذلك العدم فحيث لا عدم لا شر فظهر ان الوجود البحت خير محض ومنها قولهم الوجود لا يعقل له ضد ولا مثل اما الضد فلانه يقال عند الجمهور لموجود مساو في القوة لموجود آخر ممانع له والوجود وان فرضنا كونه موجودا فبعض المعروضية للوجود فلا يتصور ان يمانعه شئ من الموجودات وعند الخاص لما يشارك شيئا آخر في الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه والموضوع هو المحل المستغنى في قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود اذ لا تقوم لشئ بدونه ولو سلم فلا يتصور وجود يعاقبه ولا يجامعه ومنها قولهم الوجود ليس لجنس ولا فصل لانه بسيط لا جزء له عينا ولا ذهنا والا لزم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود الجزء على وجود الكل في الخارج ان كان التركيب خارجيا وفي الذهن ان كان ذهنيا ولان جزءه ان كان وجودا او موجودا لزم تقدم الشئ على نفسه وان كان عدما او معدوما لزم تقوم الشئ بنقيضه ولان الجنس يجب ان يكون اعم ولا اعم من الوجود اذ ما من شئ الا وله وجود وفي بعض المقدمات ضعف لا يخفى ولو سلم فغاية الامر اتصاف كل من الوجود والواجب بهذه المعاني ولا انتاج عن الموجبتين في الشكل الثانى وتحقيقه ان لزوم هذه الامور للوجود لا يوجب كونه الواجب ما لم يثبت انها للزوم ثم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق ينافي تصريحهم بامور منها ان الوجود المطلق من المحمولات العقلية اى الامور التى يمتنع استقلالها عن المحل عقلا ويمتنع حصولها فيه بحسب الخارج كالامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فانه مستغن عن المحل في مثل البياض فان قيامه بالمحل خارجي ومنها انه من المعقولات الثانية اى العوارض التى تلحق المعقولات الاول من حيث انها في الذهن ولا يحاذى بها امر في الخارج كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية لانها امور تلحق حقايق الاشياء عند حصولها في العقل وليس في الاعيان شئ هو الوجود او الذاتية او العرضية مثلا وانما في الاعيان الانسان والسواد مثلا ومنها نظر من جهة ان ما اشتاق اليه البيان هو ان وجودات الاشياء من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية وكان الكلام في الوجود المطلق ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان مفتقرا الى السبب فممكن والا فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا بالغير او بالعدم فحادث والا فقديم ومنها انه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان والفرس والجنسية كوجود الحيوان والنبات فان قيل الموضوع هو المحل المستغنى في قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود قلنا المراد هنا ما يقابل المحمول وهو الذى يحمل عليه الوجود بالاشتقاق ولو سلم فالقيام هنا عقلى والماهية تلاحظ دون الوجود وهذا معنى استغنائه عن العارض وان كان لا ينفك عن وجود عقلى وظاهر هذا الكلام ان وجودات الممكنات انما هى نفس الوجود المطلق تكثرت بالاضافة الى المحال وليست امورا متكثرة متخصصة بانفسها معروضة له وان كان المراد ان الوجود المطلق يتكثر ما صدق هو عليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات ومنها انه مقول على الوجودات بالتشكيك كما سبق وجميع ذلك مما يستحيل في حق الواجب تعالى وتقدس وبالجملة فالقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبنى على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص وجود في الخارج ممتنع العدم لذاته ومستلزم لبطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الوجودات مقولا عليها بالتشكيك معدودا في ثواني المعقولات وكون الواجب مبدأ الوجود الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما ورد به الشريعة فلحق — وما اعجب حال الوجود ونتعجب من اختلافات العقلاء في احوال الوجود مع اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب من حال الشئ ان يتبع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم في انه جزئى او كلى فقيل جزئى حقيقى لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو والحق انه كلى والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد وقع كثير

على تحقق الذهني بانا نحكم ايجابا على ما لا ثبوت له في الخارج كالممتنعات مع استحالة الاثبات لما لا ثبوت له وبانا نجد من المفهومات ما هو كلي يمتنع بكليته في الخارج
حقيقية لا يقتصر الحكم فيها على الموجود في الخارج واعترض بانه يكفي في الايجاب تميز الموضوع عند العقل وهو معنى التعقل فيرجع الكل الى ان الفهم والتعقل يقتضي
في العقل وفيه النزاع والجواب ان اقتضاء التعقل والتميز اضافة بين العاقل والمعقول ضروري ولا تعقل الاضافة الى النفي الصرف بل لا بد من ثبوت ما وان
نفي العقل فان قيل يجوز ان يقوم بنفسه كالمثل المجردة لافلاطون والمعلقة لغيره او ببعض المجردات كصور الكائنات بالعقل الفعال عند الفلاسفة قلنا
ان الممتنع بل المعدوم سيما ما ليس من قبيل الذوات لا يقوم بنفسه ولا ببعض المجردات بهويته بل بصورته وفيه المدعى ومن جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة
ان للمعقولات نوع من التميز غير التميز بالهوية الخارجية سواء اخترعه العقل او لاحظه من محل اخر لان اقتضاء التميز الثبوت في العقل اول المسألة

كثير من المنازعين الى انه واجب على ما ذكرنا وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض او ليس بعرض ولا جوهر لكونه من اقسام الموجود وهذا
هو الحق وفي كلام الامام ما يشعر بانه عرض وبه صرح جمع كثير من المتكلمين وهو بعيد جدا لان العرض ما لا يتقوم بنفسه بل بمحله المستغني عنه في تقومه ولا
يتصور استغناء شيء في تقومه وتحققه عن الوجود ومنها اختلافهم في انه موجود ولا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل باعتبار محض
لا تحقق له في الاعيان اذ لو وجد فاما بنفس الوجود وذاته فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وسائر الاشياء
بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود ولانه اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيتقوم المحل دونه
والتقوم بدون الوجود محال ولان ما ذكر في زيادة الوجود على الماهية من انا نعقل الماهية ونشك في وجودها جار بعينه في وجود الوجود فانا نعقل الوجود
ونشك في وجوده فلو وجد لكان بوجود زائد وتسلسل وبهذا يتبين بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية الواجب نفس الوجود المجرد
وذلك لانا بعد ما نتصور الوجود المجرد نطلب بالبرهان وجوده في الاعيان فيكون وجوده زائدا ويتسلسل ولا مخلص الا بان الوجود المقول على
الوجودات اعتبار عقلي كما سبق وقيل الوجود ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة على ما سيأتي ومنها اختلافهم في ان الوجودات الخاصة نفس
الماهيات او زائدة عليها كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعري او متواطي يقع على
الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه اصلا او مشكك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون لا على السواء وهو الحق
المبحث الثالث الوجود على مراتب اعلاها الوجود في الاعيان وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذي يتحقق ذات الشيء وحقيقته بل نفس تحققها ثم الوجود
في الاذهان وهو وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى انها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء كما ان
ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر ثم الوجود في العبارة ثم في الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته مجازيان لان الموجود من زيد
في اللفظ صورة موضوعة بازائه وفي الخط نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته ثم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع بازائه
او النقش الموضوع بازائه ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان ولكن لا حق فيما ذكرنا من الترتيب ولا تأخر على السابق
فللذهني على العيني والخطي على الذهني واللفظي على اللفظي فتحقق ثلاث دلالات اوليها عقلية محضة لا تختلف منها بحسب اختلاف الاشخاص
والاوضاع الدال ولا المدلول اذ بالعلم عبر عن السماء فالموجود منها في الخارج هو ذلك المتشخص وفي الذهن هو الصورة المعينة المطابقة له
والاخريان وضعيتان اذ دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة الخط على اللفظ وضعيتان يختلف في الاولى منهما الدال بان يعين طائفة لفظا كالسماء
وطائفة اخرى كلمة في الفارسية وغيرها لا المدلول لان الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف اللغات وتختلف في الثانية الخط على اللفظ
الدال والمدلول جميعا واختلاف الدال لا يختص بحالة اختلاف المدلول بل قد يكون مع اتحاده كلفظ السماء يكتب بصورة مختلفة بحسب
اختلاف الاصطلاحات في الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشيء بحيث يفهم منه شيء اخر فاذا اعتبرت فيما بين الصور الذهنية والاعيان
الخارجية ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها كان بمنزلة ان يقال يحصل من حصول الصور حصول الصور قلنا المراد
انه اذا حكم على الاشياء كان الحاصل في الذهن هو الصور ويحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية فاذا تعقلنا العالم حادث فالحاصل في الذهن
صورة العالم وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود في الخارج فان قيل نحن قاطعون بان الواضع انما عين الالفاظ بازاء
ما نعقله من الاعيان وللدلالة عليها ولهذا يقول بالوضع والدلالة من لا يقول بالصور الذهنية ثم اذا لم يكن للمعقول وجود في الخارج كان
المدلول هو نفس الصورة عند من يقول بها كالمعدوم والمستحيل قلنا مبنى هذا الكلام على اثبات الصورة الذهنية فانه قائل بها ويقضي
به بديهة العقل ولما كان عند سماع اللفظ ترتسم الصورة في النفس فيعلم بثبوت الحكم للماهية في الخارج جعلوا الخارج مدلول الصورة والصورة
مدلول اللفظ واما كون مدلول الخط هو اللفظ فظاهر والحكمة فيه تقليل المؤونة حيث اكتفي بحفظ صور متعددة تترتب ترتيب الحروف في الالفاظ
من غير احتياج الى ان يحفظ لكل معنى صورة مخصوصة تاكل ويستدل بكون العلم بالشيء لا بد من تحقق له في الاعيان مقتضيا
لثبوت امر في الذهن ظاهر تجري مجرى الضروريات فمن ههنا زعم ان انكار الوجود الذهني انكار للامر الضروري واستدل المثبتون
بوجهين

اوجوهر
يتسلسل
على ما
لفظ آخر
فاذا اذا
وصورة الحدوث

الوجود يرادف الثبوت ويساوق الشيئية والعدم يرادف النفي فلا المعدوم ثابت ولا بينه وبين الموجود واسطة وخولف في الامرين افرادا وجمعا فقيل المعلوم اما لا ثبوت له وهو المعدوم او له ثبوت باعتبار ذاته وهو الموجود او تبعا لغيره وهو الحال فهو صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فتتحقق الواسطة وقال جمهور المعتزلة ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم وان كان له تحقق في نفسه فثابت والا فمنفي والموجود اخص من الثابت والمنفي من المعدوم فالمعدوم قد يكون ثابتا ولا واسطة بينه وبين الموجود وقال بعضهم ان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال فهو الموجود او بالتبعية فهو الحال والا فالمعدوم اما متحقق في نفسه فثابت او لا فمنفي فالمعدوم ثابت بينه وبين الموجود واسطة

الكوز

للوجود في كون الموجود في البيت والجواب ان مبنى الكل على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما تقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا صورتيهما والذي علم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هوية السموات لا صورها الكلية او الجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متأصلين ويكون الموجود ان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورة والوجود غير متأصل ومن الذهن في الخارج هويته والوجود متأصل وبالجملة فماهية الشيء اعني صورته العقلية تخالف الهوية العينية في كثير من اللوازم فان الاولى كلية ومجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ للآثار بخلاف الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الماهية فلا يرد ما يقال ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحالات والا لم تكن صورة لها قال

البحث الرابع قد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت وشيء ام لا وفي انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا والمذاهب اربعة حسب الاحتمالات اعني اثبات الامرين او نفيهما او اثبات الاول ونفي الثاني او بالعكس وذلك انه اما ان يكون المعدوم ثابتا او لا وعلى التقديرين اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة او لا والحق نفيهما بناء على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما ان المنفي ليس بثابت فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم واما الشيئية فتساوق الوجود بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس ولفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متباينين ولم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعي نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شيء فصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق في الخارج او الذهن فموجود وثابت وشيء والا فمعدوم ومنفي ولا شيء واما المخالفون فمنهم من خالف في نفي الواسطة واليه ذهب من اصحابنا امام الحرمين اولا والقاضي ومن المعتزلة ابو هاشم فقالوا المعلوم ان لم يكن له ثبوت اي في الخارج لان مبنى الكلام على نفي الوجود الذهني والا فالمعلوم موجود في الذهن قطعا فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال فهو واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذوات بخلافها وهي لا يكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود وللمعدوم الا ذات لها صفة العدم والصفة لا يكون لها ذات فلا يكون موجودة ولا معدومة فلذا قيد بالصفة واحترز بقولهم للموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية قال الكاتبي وهذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم قلنا انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من يقول بها لا على هذا الوجه ثم اول من قال بالحال ابو هاشم وفصل القول فيه بان الاعراض التي لا تكون مشروطة بالحيوة كالكون والرائحة لا توجب لمن قامت به حالا ولا صفة الا الكون فانه يوجب للمحل الكائنية وهي من الاحوال واما الاعراض المشروطة بالحيوة فانها توجب لمحالها احوالا كالعلم للعالمية والقدرة للقادرية وزعم القاضي وامام الحرمين ان كل صفة فهي توجب للمحل حالا كالكون الكائنية والسواد الاسودية والعلم العالمية ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا ان المعلوم ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم فلا واسطة بينهما وباعتبار اخر المعلوم ان كان له تحقق في نفسه وتقرر فثابت والا فمنفي وكل ما له كون في الاعيان فله تقرر في نفسه من غير عكس فيكون الموجود اخص من الثابت وكل ما لا تقرر له في نفسه لا كون له في الاعيان وليس كل ما لا كون له لا تقرر له فيكون المنفي اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لا منفيا بل ثابتا ومنهم من خالف في الامرين وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان فان كان له ذلك بالاستقلال فهو الموجود وان كان بتبعية الغير فهو الحال وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم والمعدوم ان كان متحققا في نفسه فثابت والا فمنفي

بوجوه الاول انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومبنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات لتصح هذه الاحكام واذ ليس في الخارج ففي الذهن وتقريره ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن وما يقال انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية فمعناه احكام ايجابية فلا يرد عليه ان اريد الثبوت في الخارج فمحال او في الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارج والذهني لا يستلزم ان يراد احدهما فيلزم المحال او المصادرة الثاني ان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلي ثابت وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج متشخص فيكون في الذهن الثالث ان من القضايا ما هي حقيقية وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج لانه قد لا يوجد في الخارج اصلا كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا تنحصر الاحكام في الافراد الخارجية كقولنا كل جسم متناه او حادث او ذو اجزاء لا تتجزى الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن وفي المواقف ما يشعر بان قولنا الممتنع معدوم قضية حقيقية وليس كذلك في اصطلاح القوم واعترض بانا لا نسلم ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه قلنا معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق فهو انما ذكر بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول عند العقل بمعنى تصورهما فيكون مرجع الوجوه الثلاثة الى انا نتصور ونحكم على امور لا وجود لها في الخارج فتكون ثابتة في الذهن لان تعقل الشيء انما يكون بحصوله في العقل بصورته ان كان من الموجودات العينية والا فبنفسه وهذا نفس المتنازع لان القول بكون التعقل بالحصول في العقل انما هو راي القائلين بالوجود الذهني والا لكان العلم بشيء ما كافيا في اثبات المط والجواب انه لا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة ولما امتنع ثبوت الكليات بل سائر المعدومات سيما الممتنعات في الخارج تعين كونه في الذهن فان قيل في هذا الجواب ان المعقولات التي لا وجود لها في الخارج لا يلزم ان تكون موجودة في الذهن لجواز ان تكون قائمة بانفسها كالمثل المجردة الافلاطونية على ما سيأتي في بحث الماهية وكالمثل المعلقة التي يقول بها بعض الحكماء زعما منهم ان لكل موجود شبحا في عالم المثال ليس بمعقول ولا محسوس على ما سيأتي في اخر المقصد الرابع او قائمة ببعض المجردات كما تدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات في العقل الفعال وينبغي ان تكون هذا مرادا بالايام بالاجرام الغائبة عنا والانقسام المعدومات بالاجسام فلا يعقل قلنا الكلام في المعدومات سيما الممتنعات ولا خفاء في امتناع قيامها بانفسها بحسب الخارج ولا بالعقل الفعال بهوياتها اذ لا هوية للممتنع بل غاية الامر ان يقوم به تصورها بمعنى تعقلها اياها وهو يستلزم المط من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة في العاقل فيرتسم الصورة في العقل العاقل وهو المعنى بالوجود الذهني ثم اذا كان طريق التعقل واحدا كان تعقل الموجودات ايضا بحصول صورها في العقل وذكر صاحب المواقف ان المرتسم في العقل الفعال ان كان الصور والماهيات الكلية ثبت الوجود الذهني اذ غرضنا اثبات نوع من التميز للمعقولات غير التحقق بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اوضع العقل تلك الصور او لاحظها من موضع اخر كالعقل الفعال وغير ذلك وفيه نظر لان غاية ذلك ان يكون للمعقولات تميز عند العقل بالصورة والماهية لكن كون ذلك بحصول الصورة في العقل هو اول المسئلة قال

تمسك النافون لما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل اياه اقتصر النافون على ابطال ذلك وتقريره من وجوه الاول لو كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا او باردا وهو ظاهر البطلان لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف العقل بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان تحصل السموات بعظمها في العقل عند تعقلها وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقل المعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء

الموجود

بوجوه الاول ان ثبوت المعدوم ينافي المقدورية لان الذات ازلية والوجود حال لا يتعلق به قدرة الثاني ان العدم صفة نفي فينتفي الموصوف به الثالث ان ثبوت الذوات عندكم ليس من الغير فيلزم تعدد الواجب الرابع انها غير متناهية مع ان الموجود منها متناه فالكل اكثر من الباقية على العدم بمتناه فتكون متناهية الخامس ان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه لم يكن ثابتا وان كان اعم منه لم يكن نفيا صرفا والمابقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وهو صادق على المنفي فيلزم ثبوته وهو محال ورد الاول بجواز ان يكون اتصاف الذات بالوجود حادثا بالقدرة فان قيل هو منفي والا لزم التسلسل واتصاف المعدوم بالوجود اجيب بمنع استحالة التسلسل في الثابت والاتصاف الثابت بالوجود والثاني بمنع الاولى ان اريد صفة هي نفي والثاني ان اريد صفة منفية والثالث بان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا ثبوته والرابع بمنع تناهي ما يزيد على الغير بمتناه بل اذا كان الغير متناهيا واثبات ذلك بالتطبيق بعيد وبين الكل تضعيف والخامس بان عدم كونه نفيا صرفا لا يستلزم كونه اثباتا صرفا بل قد وقد فلا يصدق الا بعض المعدوم ثابت فلا يلزم ثبوت المنفي فان قيل المراد انه لو كان

بعض المعدوم ثابتا واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة هو الحال وظاهر العبارة يوهم ان الثابت قسم من المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لانه يشمل الموجود والحال بخلاف المعدوم والمعدوم يشمل المنفي بخلاف الثابت وان كان المعدوم مباينا للنفي على ما هو مذهب المحققين المحصل من ان القائلين بكون المعدوم شيئا لا يقولون للممتنع معدوم بل منفي كان الاولى في هذا التقسيم ان يقال المعلوم ان لم يتحقق في نفسه فمنفي وان تحقق فان كان له كون في الاعيان اما بالاستقلال فموجود او بالتبعية فحال وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم وفي التقسيم السابق في ان لم يتحقق فمنفي وان تحقق فثابت وح ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم قال الشارح المقاصد اي في نفي ثبوت المعدوم وشيئيته ونفي الواسطة بين الموجود والمعدوم الضرورة فانها قاضية بذلك اذ لا يعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا نفي ذلك والشيئية تساوق الوجود فالثابت في الزمن او الخارج موجود فيه وكما لا تعقل الواسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم والمنازع مكابر وجعل الوجود اخص من الثبوت والعدم من النفي وجعل الموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا لها العدم لتكون الصفة واسطة اصطلاح لا مشاحة فيه قال

واستدل منا من جعل نفي ثبوت المعدوم غير ضروري فاستدل بوجوه الاول لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تاثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا فوجه اللزوم ان التاثير اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية واما في الوجود وهو حال لا ماع على المثبتين فالزاما واما على النافين فلما نثبت بالحجة على ما سياتي والاحوال ليست بمقدورة باتفاق القائلين بها ولان عدم توقف ثبوته السواد وعالمية من قام به العلم على تاثير القدرة ضروري واما التمسك بانه لو كان نحو عالمية العالم ومتحركية المتحرك بالفاعل لامكن بدون العلم والحركة وهو ان الا ابطال القول بالاعراض فلا يخفى ضعفه ثم نفي المقدورية لا يستلزم ثبوت الازلية ليلزم ازلية الوجود بل ازلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما لا يتوقف على غيرها الا انهم يجوزون الثبوت بلا علة او بعلة غير قادرة واجيب بمنع الحصر لجواز ان يكون تاثير القدرة في اتصاف الذات بالوجود لا يقال الاتصاف ثبوتي اما اولا فلانه لو ثبت لكان له اتصاف بثبوته وتسلسل واما ثانيا فلما سبق من انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط والا لزم اتصاف المعدوم بالوجود لان الماهية بدون الوجود لا تكون بحسب الخارج الا معدومة اذ الماهية من حيث هي هي انما هي في التصور فقط لانا نجيب عن الاول بانه لو سلم زيادة اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف فلا م استحالة التسلسل في الثابتات وانما قام الدليل عليه في الموجودات وعن الثاني بانا لا نسلم استحالة اتصاف المعدوم الثابت بالوجود وضرورة عند الاتصاف موجودا بذلك الوجود كالجسم الغير الاسود يتصف بالسواد ويصير اسود بذلك السواد وانما يستحيل ذلك فيما ليس بثابت في الخارج وهذا ما ذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة الوجود بمعنى انهم زعموا ان وجود السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود وايضا انا اعتقدوا ان الوجود صفة نظرا الى الماهية وتقوم بها ولم يتصور ذلك في النفي الصرف التزموا كون الماهية ثابتة قبل الوجود ويجوز العكس لان الماهية اذا كانت ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسها والا لكان ثبوتها ثبوته وارتفاعها ارتفاعه الثاني ان المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو ثبوتي والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت واجيب بانه ان اريد بصفة النفي صفة هي نفي في نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف به هو المنفي فلا م ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هي نفي شيء وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث مثلا فظاهر ان المتصف به لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية لفليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثالث لو كانت الذوات ثابتة في العدم و عندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب وتقريره انها لو كانت ثابتة فثبوتها اما واجب فيتعدد الواجب او ممكن فيكون محدثا مسبوقا بالنفي فيكون الذوات من حيث هي مسبوقة بالنفي وهو خلاف ما اتفقوا عليه من كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى المسبوق بالنفي لا ينفي كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته ان ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها واجيب بان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو اعم الرابع ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهذا محال لان

لان القدر الذي خرج منها الى الوجود متناه اتفاقا فيكون الكل اكثر من القدر الذي بقي على العدم بقدر متناه واجيب بانا لا نم ان الزائد على الغير بقدر متناه يكون متناهيا وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهيا وليس كذلك لان الباقي على العدم ايضا غير متناهية كالكل فان قيل هي اقل من الكل قطعا فيقع عند التطبيق التناهي ويلزم تناهي الكل قالجواب النقض بمراتب الاعداد ومنع الزيادة والنقصان فيما بين غير المتناهيين ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها الخامس ان المعدوم اما مساو او اخص منه او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق فان كان مساويا او اخص صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت وان كان اعم لم يكن نفيا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الاخص الامر الثابت ثابت وهو باطل ضرورة استحالة صدق احد النقيضين على الآخر وهذا تقرير الامام على اختلاف عباراته وقد اعترض بعضها النسب فيما بين العدم والنفي ثم قال انما يلزم لو كان العموم نفيا صرفا بل ثابتا وهو صادق على المنفي انتظم قياس هكذا كل منفي عدم وكل عدم ثابت فكل منفي ثابت وهو مح واجيب عنه بعبارات محصلها انا لا نم انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان ثبوتيا محضا لجواز ان يكون مفهوما يكون بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة وبعضها منفيا كالممتنعات وهذا التقرير كافي في الغرض وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي ثابتا وزعم صاحب المواقف ان الاستدلال الرابع تقريره انه لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم من المنفي وكان متميزا عنه فكان ثابتا لان كل متميز ثابت عندكم وقد صدق المعدوم على المنفي فيكون ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الوصف الثبوتي فهو ثابت ولا خفاء في ان الجواب المذكور لا يتاتى على هذا التقرير لمن اوردهم يتفطن لما في المستدل وكون كلا منهما الزاميا فتشمل الجواب المذكور ايضا وعلى تقرير الامام ولا اثر فيه لحديث الالزام على انه لو قصد ذلك لكانت اكثر المقدمات لغوا اذ يكفي ان يقال لو لم يكن المعدوم والمنفي واحدا لكان المنفي متميزا عنه وكان ثابتا على ان الحق انه لا تعلق لهذا الالزام بكون المعدوم ثابتا اذ يقال لو كان المنفي مباينا للموجود كان متميزا عنه وكان ثابتا وليت شعري كيف جعل خصوص المعدوم مستلزما لكونه منفيا وعمومه مستلزما لكونه ثابتا مع قيام التمييز في الحالين ثم ان جعل على التقدير بن لما كان زعم الخصم ثبوت المعدوم فاي حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بالتكلف الذي بنى عليه ثبوت المنفي وهلا قال من اول الامر لو كان المعدوم ثابتا وهو صادق على المنفي لزم ثبوته قلنا زعم ان الذوات المعدومة الممكنة ثابتة ومقصود المستدل اثبات ان الوصف الذي هو المعدوم المطلق ثابت ليلزم منه ثبوت موصوفه واليه اشار قول المواقف لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم اعم باعادة لفظ المعدوم دون ضميره الا ترى ان مآل كلامه انه لو كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم ثابتا على ان يراد بالاول الموصوف وبالثاني الوصف لكان لغوا ومما يجب التنبيه له ان المراد بالاعم في تقرير الامام ما يشمل العموم المطلق والعموم من وجه ليتم الحصر وفي تقرير المواقف يجوز ان يحمل على المطلق ويبين الملازمة بانه صادق على كل منفي قال تمسك المخالف القايلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج تمسكوا بوجوه الاول انه متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومرادا فيتميز عن غير المراد ومقدورا فيتميز عن غير المقدور واما الكبرى فلان التميز غير المعقول لا يتصور الا بالاشارات العقلية ونحو ذلك والاشارات تقتضي ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى النفي الصرف الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي على ما سياتي فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة والجواب عن الاول انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد في الذهن فلا يفيد وعن الثاني انا لا نم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتبار عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل ثم لا خفاء في ان الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها منتفية قطعا وان مثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق من المركبات الخيالية متميز وممكن مع انها غير ثابتة وهذا فيرد بالاول معارضة او نقضا على الوجه الاول وبالثاني على الوجهين وقد يورد النقض بالاحوال من الوجود وغيره فانها مع تميزها ليست بثابتة في العدم اذ لا عدم لها ولا وجوه لما سبق من ان الحال صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة وفيه نظر لان قاعدة الخصم ليست سوى ان كل متميز ثابت في الخارج فان كان موجودا في الوجود او معدوما في العدم او لا موجودا ولا معدوما فهي تلك الحال والوجود وغيره من الاحوال ليس لها حالة العدم اصلا فمن اين يلزم ثبوتها في العدم الثالث ان معنى كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان السواد المعدوم مثلا

سواد في نفسه وجد الغير او لم يوجد وبيانه ظاهر لانه لو كان كونه سوادا بالغير لزم ارتفاع كون السواد سوادا عند ارتفاع الغير واللازم باطل لانه
يستلزم ان لا يبقى السواد الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذي هو الموجب لكونه سوادا وهو ح والجواب انا لا نم استلزامه لذلك وانما يلزم
لو كان وجود السواد باقيا عند ارتفاع موجب السوادية وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون ارتفاع ذلك الغير كما يوجب ارتفاع سواديته يوجب ارتفاع
وجوده لكونه العلة للوجود او لازمها فان قيل لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سوادية السواد لزم ان لا يكون السواد سوادا وهو
جزئي الاستحالة قلنا ان اريد انه يلزم السلب اي ليس السواد المعدوم سوادا فلا نم استحالته وان اريد العدول اي السواد المتقرر في نفسه
لا سواد فلا نم لزومه وانما يلزم لو كان السواد متقررا في نفسه حينئذ فان قيل لكل شيء ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداه لانه
كان او مغايرا فيكون السواد سوادا وجد غيره او لم يوجد قلنا لا يلزم من هذا سوى ان يكون السواد سوادا انظر الى الغير او لم ينظر
وقطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه فيلزم كون السواد سوادا وجد الغير او لم يوجد وهذا كما انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لا مع
انتفائه قال هذه الشيئية يعني ان ما ذكرنا من الاختلاف والاحتجاج انما هو في شيئية المعدوم بمعنى ثبوته في الخارج واما انه هل يطلق
عليه لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي يرجع فيه الى النقل والاستعمال وقد وقع فيه اختلاف نظرا الى الاستعمالات فعندنا هو اسم للموجود لما نجده شائع
الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في الاستعمال في المعدوم مجازا كما في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى وقد خلقتك
من قبل ولم تك شيئا لا ينفي الاستعمال المجازي بل الحقيقي وما ذكره ابو الحسين البصري والنصيبيني من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم
هو قريب مما بعينه وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعلوم ويلزمهم ان يكون المستحيل شيئا وهم لا يقولون به اللهم الا ان يمنع كون المستحيل معلوما على ما سيأتي
او يمنع عموم قولهم باطلاق الشيء عليه فقد ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم ويستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والذي لا قائل به هو
كونه شيئا بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل موجودا كان او معدوما وما نقل عن ابي العباس الناشي انه اسم للقديم
وعن الجهمية انه اسم للحادث وعن هشام بن الحكم انه اسم للجسم فبعيد جدا من جهة انه لا يعلمه اهل اللغة ولا تقوم عليه شبهة لاحد من جهة توقع الاستعمال في غير
ما ذكره كل منهم فان له ان يقول هو مجاز كما نقول نحن في مثل قوله تعالى انما امرنا لشيء وكون الاصل في الاطلاق هو الحقيقة مشترك الالزام فلا بد
من الرجوع الى امر اخر من نقل او كثرة استعمال او مبادرة فهم ونحو ذلك قال احتج المثبتون للحال بوجوه الاول ان الوجود ليس
بموجود والا لكان له وجود وتسلسل ولا معدوم والا لاتصف بنقيضه اي بما يصدق عليه نقيضه وذلك لان العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا
للوجود بل اخص منه وانما نقيضه اللاوجود واجاب صاحب التجريد بان الوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلا يكون احدهما ولا يخفى
ما فيه من تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة فان قيل الواسطة يجب ان تكون قسما من الثابت والوجود ليس بثابت كما انه ليس بمنفي وانما
هو ثبوت وهذا كما ان كلا من الثبوت والنفي ليس ثابتا ولا منفيا ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما قلنا العذر انقص من الجرم لان ما ذكرنا
قول بالواسطة بين الثابت والمنفي بارتفاع النقيضين واجاب الامام بانا نختار ان الوجود موجود ووجوده عينه لا زائد ليلزم تسلسل
الوجودات فامتيازه عن سائر الموجودات يكون بقيد سلبي هو انه لا ماهية له وراء الوجود وقد يجاب بانا نختار انه معدوم واتصاف الشيء بنقيضه
انما يمتنع بطريق المواطاة مثل ان الوجود عدم والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق مثل ان الوجود ذو عدم فلا نم استحالته وانه بمنزلة
قولنا الحيوان ذو لا حيوان هو السواد والبياض وسائر ما يقوم به من الاعراض والاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم او الخاص
كوجود الواجب ووجود الانسان فموجود ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق او الحصة منه وليس له وجود اخر ليتسلسل فان اريد بكونه موجودا
بوجود هو نفسه هذا المعنى فحق وان اريد بمعنى انه نفس وجود فلا يرتفع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ما له الوجود هذا ولكن ان
الشبهة قوية الثاني ان الكلي الذي له جزئيات متحققة مثل الانسان ليس بموجود والا لكان متشخصا فلا يكون كليا ولا معدوم والا لما كان
جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم وايضا الجنس كالحيوان ليس بموجود لكليته ولا معدوم لكونه جزءا
من الماهية الحقيقية كالانسان وايضا جنس الماهيات الحقيقية من الاعراض كاللونية للسواد ليس بمعدوم لما ذكر ولا موجود لاستلزامه

لاستلزامه قيام العرض بالعرض قيل اي اللون بالسواد لانه المحمول طبعا وقيل بالعكس لان الجنس مقوم للنوع وقيل اي اللون بالفصل الذي هو
قابض البصر مثلا لكونه المحمول وقيل بالعكس لكون الفصل مقوما للجنس والكل فاسد لان جزء المركب سيما المحمول عليه لا يكون عرضا قائما به ولا بالعكس
وكذا المحمول الاعم لا يلزم ان يكون عرضا للموضوع بل يمتنع لان العرض لا يكون محمولا على المحل الا بالاشتقاق وكذا المقوم للشيء بمعنى كونه داخلا في قوامه كالجنس
للنوع او بمعنى كونه علة لتقومه وتحصل ماهيته حقيقة كالفصل للجنس لا يقتضي كون ذلك الشيء عرضا قائما به سيما اذا كان محمولا الا ترى ان الحيوان محمول على الا
الانسان مقوم له ومحمول على الناطق خارج والناطق مقوم له علة لتحصله وكان الغلط من اشتراك لفظ العروض والقيام والى ما ذكرنا اشار في التنبيه
بقوله على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل في شيء ولم يتعرض لمنع امتناع قيام العرض بالعرض لانه مما ثبت بالدليل او يكون على طريق
الالزام وللكلام هاهنا تحقيق به يخرج الجواب عن هذا الوجه بالكلية جعلناه التكملة وهو ان ليس في الخارج تمايز بين الكلي والتشخص يحصل من تركيبهما الشخص
ولا بين الجنس والفصل يحصل من تركيبهما النوع لظهور انه ليس في الخارج شيء هو الانسان الكلي واخر هو خصوصية زيد به يتركب منهما زيد وكذا ليس في الخارج
شيء هو اللون واخر هو قابض البصر واخر يتركب منهما هو السواد ليلزم من قيام واحد من الثلاثة باخر منها على ما مر من التفصيل قيام العرض بالعرض بل في
الوجود امر واحد وانما التركيب والتمايز بحسب العقل فقط فلا يلزم منه الا كون الكلي او الجنس موجودا في الذهن ولا استحالة فيه وانما التعجب منهم كيف
لم يعرفوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد اللاموجود الذي هو نقيض الموجود ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذي ليس عندهم نقيض الموجود
بل اخص منه قال وانما يلزم الجهل اعترض الامام على قولهم لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل ان طابق
الخارج عاد كلام مثبتي الحال وثبت المطلوب وان لم يطابق كان جهلا ولا عبرة به واجيب بان الكلام في تصور الاجناس والفصول ولا حكم فيه ليعتبر مطابقته
وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز فيه وقد يعترف بان هذه التصورات بل الصور ان طابقت الخارج فذاك والا كان جهلا والجواب
انه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة هوية على حدة فلا نم لزوم الجهل على تقدير عدمها وانما يلزم لو اخذت في الذهن على انها صور لهويات متمايزة
في الخارج وان اريد ان تكون بازائها هوية يكون المتحقق بها في الخارج تلك الهوية والمتحقق من تلك الهوية في الذهن تلك الصور فلا نم ان المطابقة تستلزم
ان لا يكون ثمة الا امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم لو امتنع من امر واحد صور مختلفة باعتبارات مختلفة على ما سيحقق في بحث الماهية قال
ونوقض الوجهان بالحال تقرير الاول ان الاحوال لو كانت ثابتة لكانت متشاركة في الثبوت متخالفة بالخصوصيات فكان ثبوتها زائدا
عليها ضرورة ان ما به الاشتراك يخالف ما به الامتياز وثبوتها ليس بمنفي فيكون ثابتا ويتسلسل لما ذكرتم في الوجود وتقرير الثاني ان
الحال قد يكون كليا محمولا على جزئيات ثابتة فان كان ثابتا كان متشخصا وان كان منفيا امتنع كونه جزءا من الثابت وكذا اذا كان جنسا
لانواع واذا كان من اجناس الاعراض لزم قيام العرض بالعرض على ما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل الحال لا يقبل التماثل و
الاختلاف لان ذلك من صفات الموجود فلا يتحقق فيها ما به الاشتراك وما به الاختلاف ليلزم زيادة ثبوتها ويتسلسل ولا يتعين حال
للكلية واخر للجزئية او حال للحالية واخر للمحلية ليلزم ما ذكرتم بخلاف الموجودات فانها قابلة لذلك باعترافكم وايضا لا نم استحالة التسلسل
في الامور الثابتة وانما قام الدليل على استحالته في الموجودات قلنا قبولها التماثل والاختلاف ضروري لان المعقول من الشيء ان كان هو المعقول
من الاخر فهما متماثلان والا فمختلفان وما قيل انهم جعلوا التماثل والاختلاف اما حالا او صفة وعلى التقديرين فلا يقوم الا بالموجود
ليس بشيء لان الصفة قد تقوم بالثابت وان لم يكن موجودا وان اريد انه حال او صفة موجود فممنوع واستحالة التسلسل في الامور
الثابتة مما قام عليه بعض ادلة امتناع التسلسل على ما سيجيء واما ما ذكره الامام من انا لو جوزناه انسد ابطال حوادث لا اول لها واثبات
الصانع القديم فضعيف لانا لا نجوزه في الموجودات وبه يتم اثبات الصانع وتقرير القوم في النقض بالحال ان الاحوال متخالفة بخصوصياتها
ومتشاركة في عموم كونها احوالا وما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم ان يكون للحال حال اخر لا الى النهاية ودفعه الامام بان الحالية ليست صفة
ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اخر وذلك لانه لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها
اشتراكا في حال ليلزم تسلسل الاحوال ورد الحكيم المحقق بان الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود

ولا معدوم وانه لازم للمجهول المستحيل حال لأمر اذ ليس بموجود ولا معدوم فان قيل الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور
التي يسمونها حالا وتشترك الاحوال فيه وهي لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين عندهم واثنان يشتركان في صفة واحدة والمختلفان ذاتان
لا يشتركان فيها واخر والحال ليس بذات لانها التي تدرك بالانفراد والحال ليس يدرك بالانفراد يحكم بانه المدرك من احدهما هو المدرك
من الاخر وليس قال الثالث اي من وجوه اثبات الحال ان الايجاد ليس بموجود والا احتاج الى ايجاد واحتاج الى اخر فيتسلسل
ما لا نهاية له ولا معدوم والا لما كان الفاعل موجدا الا بعد صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة وكان لم يكن قبل الصدور موجدا فكذا بعده لا يقال
ايجاد الايجاد عينه لانا نقول مثل هذا لا يصح في الامور الموجودة لان ذلك ايجاد للمعلول وهذا ايجاد للوصف الذي هو الايجاد والجواب انا
نختار انه معدوم ولا يلزم ان لا يكون الفاعل موجدا فان صحة الحمل الايجابي لا تتوقف على كون الوصف الذي اخذ منه المحمول موجودا في الخارج
كما في قولنا زيد اعمى في الخارج واجتماع الضدين ممتنع في الخارج والامتناع معدوم في الخارج قال ولهم اي للقائلين بكون المعدوم
شيئا والحال بناء على هذين الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية وعلى انه لا تأثير للمؤثر
في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التأثير في اخراجها من العدم الى الوجود وعلى انه لا تباين بين تلك الذوات بل هي انما
متساوية في الذاتية وانما الاختلاف بالصفات لا في الحقيقة والا لصح على كل ما صح على الاخر وهو باطل بالضرورة ثم اختلفوا فقيل كل نوع متساوية
في الحقيقة وهو ظاهر وعلى انه يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحياة مع الشك في وجوده حتى يقوم عليه البرهان وذلك
لانهم جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية واعترض بان هذا يستلزم جواز الشك في وجود الاجسام بعد العلم باتصافها
بالمتحركية والساكنية لجواز ان تتصف بذلك في العدم فيحتاج وجودها الى دلالة منفصلة وذلك جهالة عظيمة والجواب بانا بعد ما نتصور انا
متصفة بتلك الصفات ونصدق بان صانع العالم يجب ان يكون كذلك يجوز ان نشك في ان للعالم صانعا كذلك وبانا بعد العلم بان كل ما لو وجد
كان صانع العالم فهو يجب لو وجد كان بتلك الصفات يجوز ان نشك في انه موجود في الخارج ليس بشيء لانه لا يتفرع حينئذ على كون المعدوم شيئا
وثابتا في الخارج بل يصح على قول النافين ايضا الا يرى انا نستدل على وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بوجوب الوجود تفتقر
التصديق بوجوده الى الدليل ونقطع بانه شريك البارئ ممتنع ومعناه ان الذات المتصفة بالوجوب وسائر صفات الكمال المغايرة للبارئ
تعالى وتقدس يمتنع ان يوجد في الخارج واعلم انهم وان جعلوا هذا التفريع متفقا عليه الا انه انما يصح على رأي القائلين بان للمعدوم صفة
قال واختلفوا فيما بينهم من تفاريع القول بكون المعدوم شيئا اختلافهم في ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالجوهر
بالجوهرية والسواد بالسوادية ام لا وغير ذلك وبما يتبع صفة الجنس كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا فقال الجمهور نعم لانها متساوية
في الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها اما متماثلة في العدم فتكون متماثلة في الوجود لان ما بالذات لا يزول واما متخالفة
فتكون بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية ولان التحيز اللازم للجوهر حالة الوجود ليس لذاته ولا لانه موجود والا لكان لازما
للعرض فتعين ان يكون لصفة تتصف بها في العدم واجيب بان التساوي في الذاتية لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقائق المتشاركة
في الوجود وح لا يرد شيء مما ذكر وذهب ابو اسحق بن عياش الى انها في العدم عارية عن جميع الصفات لانها لما كانت متساوية في الذات
فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاته وهو ظاهر ولا لصفة اخرى والا تسلسل بل لمباين ولا يجوز ان يكون موجبا لان
نسبته الى الكل على السواء فيكون مختارا وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم مؤثرا للصفات المتزايلة وهو باطل بالاتفاق
فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود والجواب انه يجوز ان يكون لذاته المخصوصة فظهر ان مبنى كلام الطرفين على عدم التفرقة بين العارض
الذي هو الذات والمعروض الذي هو الذوات المخصوصة ومنها اختلافهم في ان التحيز هل يغاير الجوهرية فالجمهور على ان الجوهرية
صفة تابعة للجوهر حالتي الوجود والعدم والتحيز وهو اتصاف الجوهر بحيز انما تابع للوجود اي صادر عن الجوهر بشرط الحدوث
ويسمونه الكون وحصول الجوهر في الحيز المعين ويسمونه الكائنية معللا بالتحيز يعني الكون وذهب الشحام والبصري وابن عياش

قال في المواقف
والذي احتج ابهم اي اظنهم ارادوه حسبانا بتاخم اليقين بي تقاربه انهم وجدوا مفهومات تتصور
عروض الوجود لها بان يحاذي بها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وعدمها ارتفاعا ووجدوا مفهومات
ليس من شأنها ذلك العروض كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة
ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب ايجاب وهم يجعلونه له عدم ملكة ولا نشاحهم في المعنى ولا في التسمية
فقد ظهر بهذا التأويل ان النزاع لفظي فقيل قد سقط المص هذا الكلام من متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا

الا ان الجوهرية نفس التحيز اذ لا معنى للجوهر الا المتحيز بالذات ومنها اختلافهم في ان المعدومية هل هي صفة ثابتة للمعدومات حالة العدم فاثبته
ابو عبد الله البصري ونفاه غيره لانها لو ثبتت لها الذوات فكيف يكون اما علتها الذات او الفاعل الموجب من غير توسط الاختيار اصلا لزم
دوامها فلا توجد الذات وان كان هي الفاعل بالاختيار ابتداء او ثانيا لزم حدوثها وهو سبق ومنها اختلافهم في ان الجواهر المعدومة هل هي اجسام
في العدم فنفاه الجمهور واثبته ابو الحسين الخياط قال ومثل تقسيم الحال من تفاريع القول بالحال تقسيم الحال الى معلل بصفة
موجودة في الذات كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك كالسوادية فانها لا تعلل بصفة في السواد
وكذا وجوه الاشياء ومنها تعليل اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات
احوالا ودل ذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة لموجود ومنها تقسيمهم تلك الصفات في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اعني مجموع ما تركب
عنه البنية كالحيية وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الاجزاء كالجوهرية والوجود والكون والكائنية وفي الاعراض
الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما يتبع العرض بشرط الوجود كالحلول في المحل قال فان قلت
لما كان بطلان القول بثبوت المعدوم في الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود جليا بل ضروريا وقد ذهب اليهما الواسطة كثير
من العلماء المحققين حاول التنبيه على ما يصلح مظنة للاشتباه في المقامين اما الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد
اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سيجيء فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لما رأوا
فيه من شائبة التقرر والتحقق مع تنبيه الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا
تفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان الماهيات تتصف بالوجود تارة وتتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصولها
فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما الثاني فهو انهم وجدوا البعض مما يتصف به الموجود كوجود الانسان وايجاد الله تعالى
اياه وعالمية زيد ولونية السواد قد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يمكن لهم سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما رأوا الموجود يتصف
به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل فجزموا بان لهذا النوع من المعاني
تحققا ما في الخارج وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال توضيحه انه اذا صدر المعلول عن العلة فنحن نجزم في كل منها صفة كانت معدومة
قبل الصدور في الموجدية والوجود فلا تكون ح معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فتكون واسطة
قلت واما ابتناؤ ذلك اقول ذكر صاحب المواقف على ما نطق به اهل النسخ انه يظن ظنا قريبا من اليقين ان مبنى اثبات الواسطة
على انهم وجدوا من المفهومات ما يتصور عروض الوجود لها فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ومنها ما لا يتصور عروض الوجود لها كالا
كالاعتبارات العقلية التي تسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست متحققة ولا من شأنها التحقق فعندنا تقابل
الوجود والعدم تقابل ايجاب وسلب وعندهم تقابل ملكة وعدم والحق ان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم
عندهم مباينا للممتنع لا يطلق عليه اصلا كما ذكره صاحب التلخيص لا اعم على ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يعرض له الوجود
اصلا واما ثانيا فلان الحال اصح ابعد عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه قد تجاوز
في التقرر والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزء الموجود ككونية السواد واما ثالثا فلانه بيانه ما ذكره في
تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي له تحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا لغيره او الكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا لغيره ويمكن دفع الاخيرين
بان المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة تكون اقرب الى الوجود من ان
التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل قال البحث الخامس قد اشتهر خلاف في تمايز الاعدام فان اريد ان ليس التمايز امرا متحققا
في الخارج اذ ليست للعدمات او المعدومات هويات عينية يتمايز فضروري لا يتصور فيه نزاع وان اريد ان ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة
عند العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر فباطل لان عدم العلة موجب لعدم المعلول من غير عكس وعدم الشرط مناف

لوجود المشروط وعدم المشروط لانتفاء وجود الشرط وعدم الضد عن المحل فيصح طريان الضد الآخر بخلاف عدم غير الضد ولما لم يكن التمايز الا
بحسب التعقل الذي وقع الخلاف في انه هل هو وجود ذهني ام لا ذهب صاحب المواقف الى ان الخلاف في تمايز الاعدام فرع الخلاف في الوجود
الذهني فمن اثبته نفاه لان التمايز لا يكون الا في العقل اي بحسب التعقل والتصور فان كان ذلك بوجود في الذهن على ما هو رأي المثبتين
لم يتصور معدوم مطلقا اي معدوم ليس له شائبة الوجود لان كل متصور فله وجود ذهني فلا يكون التمايز الا للموجودات ومن نفاه اثبته
لان الاعدام وليست لها شائبة الوجود متمايزة في التصور وانت خبير بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون
بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها فالاولى ان يقال في بيان التوجيه انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي
ثبوت الموصوف فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وان كانت هي اعداما في انفسها ومن نفاه
حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا قال والعدم قد يعرض لنفسه اقول لما كان الحكم بتمايز الاعدام في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز يكون للوجودات
الذهنية على ما هو رأي المحققين من الحكماء والمتكلمين حاول التنبيه على الجواب بذكر مسائل تدل على ان العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار فمنها
ان العدم يعرض لنفسه بان يتصور العدم المطلق الذي هو نفي الكون في الاعيان ثم يرد حكمه الى الذهني فيكون ذلك عروضا للعدم على ما هو عدم
في نفسه وان كان موجودا من حيث حصوله في الذهن ومنها ان زوال العدم من الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه عدما فاما العدم
ومقابل له من حيث كونه نفيا له وسلبا ومنها ان المعدوم المطلق اي ما ليس له ثبوت في الخارج ولا صورة في العقل ثابت من حيث انه متصور
فيصح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه ومتهم للثابت من حيث ذاته فيمتنع الحكم عليه لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه في الجملة فان
قيل فلا يكون ثابتا بوجه من الوجوه من حيث انه لا ثابت يمتنع الحكم عليه والحكم بامتناع الحكم حكم فيتناقض قلنا صحة الحكم عليه بامتناع الحكم ليست
من جهة انه لا ثابت بل من جهة انه متصور ثابت في العقل وامتناع الحكم من جهة انه لا ثابت في نفسه وبحسب مفهومه ولا تناقض لاختلاف الجهتين
وبهذا يعلم الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء مشروط بتصوره بوجه ما وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا لا شيء مما انتفى فيه هذا الشرط اي المجهول
مطلقا يصح الحكم عليه ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط واللازم باطل لان موضوع هذه السالبة ان كان ثابتا معلوما بوجه فقد صح الحكم عليه في الجملة
فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم اصلا وان كان مجهولا مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم حكم فيتناقض لان بعض المجهول المطلق صح الحكم عليه وقد يجاب بان القضية
مشروطة اي لا يصح الحكم مادام مجهولا مطلقا وهي لا تناقض المطلقة وهو مدفوع بادنى تغيير وهو ان يعتبر انتفاء الشرط بالدوام اي ما يكون مجهولا مطلقا
دائما لا يصح الحكم عليه دائما او يعتبر امكان التصور فيقال لو كان الحكم على الشيء مشروطا بتصوره لكان مشروطا بامكان تصوره ضرورة فيلزم ان لا يمكن
الحكم على ما لا يمكن تصوره اصلا والحكم بعدم الامكان حكم وبالجملة فالشبهة مما يوردونه كثيرا مثل قولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وليس باسم
وما لا يتصور اصلا ليس بكلي الى غير ذلك فينبغي ان يكون الجواب حاسما للمادة وحاصله ان الموضوع في امثال هذه القضايا يعتبر ذاته فالمجهول المطلق من
حيث ذاته يمتنع الحكم ومن حيث كونه محكوما عليه وضرب من حيث ذاته فعل ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم وهكذا وقد يقال في بيان بطلان قولنا
لا شيء من المجهول مطلقا فهو شيء ولا شيء وعكس اولا ممكن وبالجملة فاما ان يكون او ليس ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين وفيه بحث ظاهر وهو ان الاثم صدق شيء
من هذه القضايا وانما يلزم ارتفاع النقيضين لو سلبا من شيء واحد وههنا كلاهما لا سلب للايجاب لان كل حكم مشروط بتصور الموضوع فلذا بينه القوم
بطريق الترديد على ما ذكرنا قال وبالجملة فلا تخرج زيادة تعميم لتصرفات العقل واعتبار انه يجب ان له ان يعتبر النقيضين من المفردات كالموجود
واللاموجود او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود ويحكم بينهما بالتناقض بمعنى امتناع صدق المفردين على شيء واحد وامتناع صدق
القضيتين في نفس الامر فيكون النقيضان موجودين في العقل وان كان احدهما عبارة عما لا وجود له اصلا وله ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم
نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن احدهما بحسب الذات والآخر بحسب التصور وله ان يعتبر
تقسيم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه فيكون اللاثابت في الذهن قسيما للثابت فيه بحسب الذات وقسما منه باعتبار كونه
متصورا وكذا له تقسيم الى ممكن التصور واللاممكن التصور فيكون الثاني قسيما من ممكن التصور بل من المتصور وله ان يحكم بالتمايز بين الثابت

بين الثابت في الذهن واللاثابت فيه وكذا بين ممكن التصور واللاممكن التصور مع انه يستدعي ان يكون للمتمايزين هوية عند العقل ولا
هوية للاثابت في العقل واللاممكن التصور فيكون كل منهما لا هوية له عند العقل من حيث الذات وله هوية عنده من حيث التصور وهذا كما انه
يعتبر الهوية واللاهوية ويحكم بينهما بالتمايز فيكون اللاهوية قسيما للهوية بحسب الذات وقسما منها باعتبار ثبوتها في العقل ولا تناقض
في شيء من ذلك وهذه اصول يستعان بها على حل كثير من المغالطات قال المبحث السادس كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا كما في قولنا الانسان
موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما في قولنا الانسان يوجد كاتبا او يعدم او بين غيرهما كما في وجد زيد في الزمان
او المكان وفي الاعيان او الاذهان والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتها ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فيهما فلذا قلنا ولا بد في حمل الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية
ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع بان هذا لا يصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد فائدة يعتد بها وهي
ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود وللقطع بعدم الفائدة في مثل الارض ارض والسماء سماء فان قيل
ان اريد الاتحاد في الوجود الخارجي فرب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي
والامكان اعتباري والجنس مقوم والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد الاعم
ليتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني او لا صحة للموجود في الذهن الا ما حصل
فيه وهو معنى المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات والهوية في الوجود هو ان يكون ما صدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه ما يصدق عليه مفهوم المحمول
من غير ان ينفرد كل بوجود بل يكون موجودا واحدا عينيا كما في القضايا الذهنية على ما قالوا ان معنى قولنا المثلث شكل هو ان الذي يقال
له المثلث هو بعينه الذي يقال له الشكل وهذا هو المراد بقولهم المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم للقطع بانه لو اريد ان ذات الموضوع
نفس مفهوم المحمول لم يستقم ولم يتكرر الوسط في الشكل الاول فلم ينتج كما اذا اخذت القضية طبيعية المحمول او الموضوع كقولنا جزء مفهوم
الانسان نوع مع كذب النتيجة لان المعتبر عندهم في الاحكام من الموجبة المعنى الذي ذكرنا وهذه ليست كذلك وبالجملة فمعنى الايجاب في
الذهنيات ان المعقول الاول الذي يصدق عليه في الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول من غير تعدد في ذاته
او وجوده العقلي وانما التعدد في مفهوميهما الذين كلاهما او احدهما من ثواني المعقولات فمعنى قولنا شريك الباري ممتنع ان ما يصدق عليه
في الذهن انه شريك الباري يصدق عليه في الذهن انه ممتنع الوجود في الخارج وعلى هذا فقس قال ولا يلزم من حملهما على الماهية تقدم
يتوهم انه كما لا واسطة بين الوجود والعدم لا واسطة بين اعتباريهما فالماهية المحمول عليها الوجود اما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة ان
يقال الماهية الموجودة موجودة واما مع اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة ان يقال الماهية المعدومة موجودة وكذا في حمل العدم بل كل وصف
كقولنا الجسم اسود فان الموضوع اما مع اعتبار المحمول فلغو او مع اعتبار عدمه فتناقض فازال ذلك الوهم بان الموضوع وان كان لا يخلو عن المحمول
او نقيضه وجودا كان او عدما او غيرهما لكن لا يلزم ان يعتبر فيه احدهما وانما يجب تقييده من قبيل الحمل فان حمل عليه الوجود كان موجودا او العدم فمعدوما
او السواد فاسود او البياض فابيض من غير ان يعتبر معه شيء من ذلك وكذا الثبوت الذهني وان كان لازما من جهة ان الحكم على الشيء
يستدعي تصوره وهو ثبوت ذهني لكن لا يلزم اعتباره في الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت او مفارقة
فليس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية الثابتة في الذهن موجودة حتى لو كان المحمول هو الثبوت الذهني او نقيضه لم يكن لغوا او تناقضا الا
بالنسبة الى من يعلم ان المحكوم عليه متصور البتة وان التصور ثبوت ذهني قال ولا يشترط في ان الحكم قد يكون صحيحا اي حقا
وصدقا وقد يكون فاسدا اي باطلا وكذبا وان كان غالب استعمال الصدق والكذب في الاقوال خاصة وليست صحة الحكم مطابقته لما في
الاعيان لانه قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الذهنية على الامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتباري ومقابل للامتناع
واجتماع النقيضين ممتنع وكقولنا الانسان ممكن او اعمى ولا يكفي المطابقة لما في الاذهان لانه قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فيلزم

فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في الاذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا بل المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اي خارج ذات المدرك والمخبر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشان والشيء وبالنفس الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما ذات له ولا ثبوت في الاعيان كالمعدومات سيما الممتنعات فالجواب اجمالا انا نعلم قطعا ان قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم يعلم كيفية تلك المطابقة بكنهها ولم يتمكن من تلخيص العبارة فيها وتفصيلا ان المطابقة اضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمغايرة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات يجد بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية او سلبية تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا عند من يجعله اعم مما في الاعيان على ما بينا فصحة هذه النسبة تكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة او الملفوظة من زيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة على وفقها في الايجاب والسلب ولما لم تتصور للنسبة المسماة بالواقع وما في نفس الامر سيما فيما بين المعدومات حصول الا بحسب التعقل وكان عند بعضهم ان جميع صور الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة في جوهر مجرد يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال ويتنزل على وجهه بان الاحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق لما في نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك فللاول متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن ولان من الاحكام ما هو ازلي لا يحتمل تغيرا اصلا ولا خروج من قوة الى فعل ولا يتعلق بوضع او زمان او مكان بل مع ان المطابقة لما في نفس الامر في الكل بمعنى واحد لزم ان يكون ذلك المتعلق الخارجي مرتسما في مجرد ازلي يشتمل على الكل بالفعل وليس هو الواجب لامتناع اشتماله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل فتعين العقل ثم قال وهو الذي عبر عنه في القران المجيد باللوح المحفوظ والكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وانت خبير بان ما ذكره مع ضعف بعض مقدماته يخالف لصريح قول العلماء وعنده مفاتح الغيب الاية فليته سكت عن التطبيق ثم القول بان المراد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال باطل قطعا لان كل احد من العقلاء يعرف ان قولنا الواحد نصف الاثنين مطابق لما في نفس الامر مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسامه بصور الكائنات بل ربما ينكر ثبوته ويعتقد انتفاءه على ما هو راي المتكلمين وكان المراد ان ما في نفس الامر على وجه الكلي ولا يحتمل النقيض اصلا هو ما في العقل الفعال وان تغاير بحسب المفهوم وقد يقال لو اريد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال لامتنع اعتبار المطابقة لما في نفس الامر في علم العقل الفعال لعدم الاثنينية وفي العلم السابق عليه والا بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق له وفي العلم بالجزئيات مثل هذا الحرب وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل ويمكن الجواب عن الاول بان صحة الحكم الذي في نفس الامر لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء مع ما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب على انهم لا يثبتون له اولا الا تعقل ذاته وهو عين ذاته وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة فالـ

الفصل الثاني في الماهية وهي لفظة مشتقة عما هو ولذا قالوا ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو ولا خفاء في ان المراد بما هو الذي يطلب الحقيقة دون الوصف او شرح الاسم وتركوا التقييد اعتمادا على انه المتعارف واحترازا عن ذكر الحقيقة في تفسير الماهية ومنهم من صرح بالقيد فقال الذي يطلب به جميع ما به الشيء هو هو وانت خبير بان ذلك بعينه معنى الماهية وان هذا التفسير لفظي فلا دور وقد يفسر بما به الشيء هو هو ونقض بانه يكون هذا تحديدا او لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشيء موجودا لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء فانا نتصور حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا ولا فاعلا وبالجملة فمبنى هذا التفسير على ان نفس الماهية ليست بجعل الجاعل على ما سيجيء بيانه ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة

فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها اي ما يتعقل منها واذا اعتبرت مع التشخص حيث هو هو وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد له الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما صدقت عليه من الافراد فلك ان تغاير عوارضها اي ماهية الشيء وحقيقتها تغاير جميع عوارضها اللازمة والمفارقة كالفردية للثلاثة والزوجية للاربعة وكالمشي للحيوان والضحك للانسان ضرورة تغاير المعروض والعارض ولهذا يصدق على المتنافيين كالانسان الضاحك وغير الضاحك فهي في نفسها ليست شيئا من العوارض ولو على طرفي النقيض كالوجود والعدم والحدوث والقدم والوحدة والكثرة وانما ينضم اليها هذه العوارض موجودا او معدوما حادثا وقديما واحدا وكثيرا الى غير ذلك وتتقابل تلك الماهية اي يعرض لها تقابل الاحوال بتقابل الاوصاف فلا يصدق الانسان الواحد على الانسان الكثير وبالعكس ولا الجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا القياس فحيث يحمل بعض العوارض على الماهية من حيث هي هي كما يقال الاربعة من حيث هي هي زوج او ليست بفرد يراد به ان ذلك من عوارض الماهية ولوازمها ومقتضياتها من غير نظر الى الوجود ولو لم يرد ذلك لم يصح الا حمل الذاتيات فالاربعة من حيث هي هي ليست الا الاربعة ولذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض فقيل الاربعة من حيث هي زوج او ليست بزوج كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم السلب على الحيثية مثل ان يقال ليست من حيث هي بزوج ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ولا يصح ان يقال هي من حيث هي زوج او ليست بفرد او ليست بهذا ولا ذاك بتقديم الحيثية لدلالته على ان ذلك الثبوت او السلب من ذاتياتها والتقدير انها من العوارض واما اذا اريد بتقديم الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية فصحيح مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج او ليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك او ليس بضاحك فما ذكر في المواقف من ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو باطل ليس على اطلاقه وقال الامام ولو سئلنا بموجبتين هما في قوة النقيضين كقولنا الانسان اما واحد او كثير لم يلزمنا ان نجيب البتة بخلاف ما اذا سئلنا بطرفي النقيض لان معنى السؤال بالموجبتين انه اذا لم يتصف بهذا الموجب اتصف بذاك والاتصاف لا يستلزم الاتحاد بل يستلزم التغاير وهذا ما قال في المواقف لو سئلنا عن المعدولتين فقيل الانسانية من حيث هي أ او لا أ لم يلزمنا الجواب ولو قلنا لا هذا ولا ذاك اي ليست من حيث هي أ ولا لا أ بتقديم الحيثية لم نرد ولا يخفى ما في لفظ المعدولتين من العدول عن الطريق فان قولنا هذا أ ليس من المعدولة في شيء وكذا قولنا هذا واحد او كثير او لا واحد وبصير او لا اعمى واعمى او لا بصير لم يقل احد بكونها معدولة وفي قولنا تتقابل تنبيه على انه لا جواب لسؤال تعريف ان الانسانية التي في زيد ان كانت هي التي في عمرو لزم ان يكون الشخص الواحد في آن واحد في مكانين وموصوفا بوصفين متضادين وان كانت غيرها لم يكن الماهية امرا واحدا مشتركا بين الافراد وتقرير الجواب انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب الهوية ولا يمتنع كون الواحد لا بالتشخص في امكنة متعددة ومتصفة بصفات متقابلة بل يجب ذلك في طبيعة الاعم ان يكون كذلك فالـ

المبحث الثاني الماهية قد تؤخذ بشرط مقارنة العوارض وتسمى المخلوطة والماهية بشرط شيء ولا خفاء في وجودها كزيد وعمرو من افراد ماهية الانسان وقد تؤخذ بشرط ان لا يكون معها شيء من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء ولا خفاء في امتناع وجودها في الاعيان لان الوجود من العوارض وكذا التشخص وفي الاذهان ايضا سواء اطلقت العوارض او قيدت بالخارجية لان الكون في الذهن ايضا من العوارض التي لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل وجعله اياها وصفا لها وقيل انها وزعم بعضهم انه يجوز وجودها في الذهن اذا قيدت العوارض بالخارجية زعما منه ان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وكان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان وعلى هذا فكون الوجود في الخارج من العوارض الخارجية محل نظر على ما سبق في بحث الوجود فلا تتحقق امتناع وجود المجردة في الخارج ايضا وذكر بعضهم انها موجودة في الاذهان من غير تقييد للعوارض بالخارجية وتمسك بوجهين احدهما ان للعقل ان يلاحظ الماهية من غير ملاحظة شيء معها ورد بان مثل هذا لا يكون ماخوذا بشرط لا وهو ظاهر وثانيهما ان للعقل ان يعتبر عموم كل شيء حتى عموم نفسه فجاز ان يعتبر الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي في نفسها مقرونة بها ورد بان هذا لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق فان قيل لا معنى للماخوذ بشرط لا سوى ما يعتبره العقل كذلك قلنا نعم لا يمتنع وجوده في الخارج بان يكون مقرونا

ان الماهية قد توخذ بشرط لا شيء بمعنى ان يزيد عليها كل ما يقارنها فيكون مادة للمجموع متقدمة عليه في الوجودين ممتنعة الحمل عليه ضرورة
لزوم اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود وقد توخذ لا بهذا الشرط مع تجويز ان يقارنها غيرها وان لا يقارنها وحينئذ ان كانت مبهمة محتملة للمقولية
على مختلفات الحقايق غير متحصلة بنفسها بل بما ينضاف اليها فيجعلها احد تلك المختلفات فجنس والمنضاف فصل وان كانت متحصلة بنفسها
او بما انضاف اليها فنوع فالحيوان بشرط ان لا يدخل فيه الناطق مادة للانسان جزء له غير محمول عليه وبشرط ان يدخل فيه نوع وهو الانسان نفسه
ولا بشرط احدهما جنس له محمول عليه فلا يكون جزءا له وانما يقال له الجزء لما يقع جزءا من حده ضرورة انه لا بد للعقل من ملاحظته في تحصيل صورة
الانسان واما في الخارج فمتاخر ضرورة انه ما لم يوجد الانسان لم يعقل له شيء يعمه وغيره م

بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عنه وكل فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض مطلقا او العوارض
الخارجية امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما فان قيل فكيف يصح على الاول الحكم بامتناع الوجود
في الذهن قلنا هي شبهة المجهول المطلق وقد سبقت قال وما نسب الى افلاطون قد نقل عن افلاطون ما يشعر بوجود الماهية المجردة عن
اللواحق وهو انه يوجد في الخارج لكل نوع فرد مجرد ازلي ابدي قابل للمتقابلات اما التجرد وقبول المتقابلات فليصح كونه جزءا من الاشخاص المتصفة
بالاوصاف المتقابلة واما الازلية والابدية فلما اشتهر من ان كل مجرد ازلي وكل ازلي ابدي ولما كان هذا ظاهر البطلان بناء على ان القابل للمتقابلات
والجزء من الاشخاص يتصف بالعوارض لا محالة وانه هو الماهية لا بشرط لا الماهية بشرط لا شيء وان الوجود من العوارض فالقول بوجوده مجردة
تناقض اللهم الا ان يقيد العوارض بغير الوجود او يجعل الوجود نفس الماهية قال الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي افلاطون وارسطو انه انما
اراد ان للموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وقال صاحب الاشراق وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء الفارسيون من ان لكل نوع من
الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا من عالم العقول يدبر امره حتى ان الذي لنوع النار هو الذي يحفظها ويقودها ويجرّبها
الدهن والشمع الى العلو ويسمونه رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه جوهرا يقولون انه كلي
ذلك النوع بمعنى ان نسبته فيضه الى جميع الاشخاص على السواء لا بمعنى انه مشترك بينهما حتى يلزم ان يكون انسانية مجردة موجودة في الاعيان مشتركة
بين جميع الافراد متحققة في المولد فيكون هناك انسان محسوس فاسد وآخر معقول مجرد دائم لا يتغير ابدا ثم هذا غير المثل المعلقة التي يسمونها عالم
الاشباح المجردة فانها لا تكون من الجواهر المجردة بل كالمتوسطة بين المحسوس والمعقول ولا تختص بانواع الاجسام بل يكون لكل شيء من الجواهر
والاعراض على ما سيجيء صرح بذلك صاحب الاشراق فقال والصور المعلقة ليست مثل افلاطون لان مثل افلاطون نورية اي من عالم العقل
وهذه مثل معلقة من عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية ومنها مستنيرة وذكر ان لكل نوع من الفلكيات والعنصريات التي في عالم المثل ايضا
رب نوع من عالم العقول وان رب النوع انما يكون للانواع الجسمانية المستقلة وتدبير الاعراض والاجزاء مفوض الى رب النوع الذي هو محلها
من الاجسام مثلا في عالم العقل جوهر مجرد لمسك نوري اذا وقع ظله في هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته او السكر مع طعمه او الانسان مع اختلاف
اعضائه قال وقد توخذ لا بشرط شيء لاختصاصه بما بين المخلوطة والمجردة واما المطلقة فهي الماخوذة لا بشرط شيء فاعم منهما لصدقه
عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بالشيء واللامشروط به متنافيان فكيف يتصادقان قلنا التنافي انما هو بحسب
المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم لا يكون ذاك وهو لا ينافي الاجتماع في الصدق كالانسان المشروط بالنطق والحيوان اللامشروط به وانما التنافي
في الصدق بين المشروط بالشيء والمشروط بعدمه كالمخلوطة والمجردة ثم لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبني على
كونها جزءا من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان
مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص الا ان صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل وانما
التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج فلذا قلنا ان المطلق موجود في الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه فان قيل
الماخوذ لا بشرط شيء يمتنع ان يوجد في الخارج لانه كلي طبيعي ولا شيء من الكلي بموجود في الخارج لان الموجود في الخارج يستلزم التشخص المنافي للكلية
وتنافي اللوازم دليل على تنافي الملزومات قلنا لا نم ان مجرد الماخوذ لا بشرط شيء كلي طبيعي بل مع اعتبار كونه معروضا للكلية والماخوذ لا بشرط شيء
اعم من ان يعتبر معه هذا العارض او لا يعتبر فلا يمتنع وجوده فان قيل فينبغي ان لا يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج لان كليته العارضية
تنافي الوجود الخارجي المستلزم للتشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج قلنا معناه ان معروض الكلي الطبيعي هو
الماخوذ لا بشرط شيء موجود في الخارج ووجوده الخارجي انما يتحقق عند عروض التشخص فيصير الحاصل ان ما صدق عليه الكلي الطبيعي هو المخلوط
موجود في الخارج واما الماخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد في الخارج كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكلي العقلي قال
وذكر ابن سينا ما ذكرنا من ان الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء ولا بشرط هو المشهور فيما بين المتاخرين وذكر ابن سينا ان الماهية قد توخذ بشرط

لا شيء بان يتصور معناه بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع حال المقارنة بل جزءا
منه مادة له متقدما عليه في الوجود الذهني والخارجي ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء ويمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود
وقد يوخذ لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة والماخوذ على
هذا الوجه قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الحقايق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو
بعينه احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف الذي قومه وجعله احد الاشياء المختلفة الحقايق فصلا وقد يكون متحصلا بنفسه كانواع
الانواع البسيطة او بما انضاف اليه فجعله احد الاشياء كالانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه
شيء وان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال انه حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون معه الناطق متخصصا
ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط انه يكون معه شيء من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان يخصص بالناطق يحصل انسانا و
يقال انه حيوان كان جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين والثاني نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه
فلا يكون جزءا له لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطأة لما مر وانما يقال للجنس والفصل انه جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة
انه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع في العقل بالطبع واما
بحسب الخارج فيكون متاخرا لانه ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هذا ما ذكره ابو
علي في الشفاء ولخصه المحقق في شرح الاشارات وفيه مواضع بحث ١ ان المفهوم من الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو ان لا يقارنه شيء اصلا
زائدا كان او غير زائد وحينئذ يكون القول بكونه جزءا او متقدما الى هو زائد عليه تناقضا الا ان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على ما صرح به ابو
علي في بيانه حيث قال اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى
اخر من حس او اغتذاء كان خارجا عنه ٢ انه جعل غير المبهم من اقسام الماخوذ بلا شرط وصرح آخرا بانه ماخوذ بشرط شيء وبناه على ما مر من
كون الاول اعم من الثاني ٣ ان النوع هو مجموع الجنس والفصل فجعله عبارة عن المتحصل بما انضاف اليه والماخوذ بشرط شيء تسامح مبني
على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان الماخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة الاتحاد
من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب التحصيل الذاتي وكان نوعا وهو المراد بالماخوذ بشرط شيء ٤ انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد
الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاصناف او الاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير متحصل والثاني متحصلا غير مبهم والجواب ان الجزء
عندهم بالماهيات والحقايق فالمراد الابهام وعدمه بالقياس اليها ٥ ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في
الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور الموضوع يتوقف على تصور الجنس والفصل وموضوع الجنسية والجزئية واحد هو الماهية الحيوانية
وانما التغاير بحسب الاعتبار حيث اخذت في الاول بشرط لا وفي الثاني لا بشرط وقد يقال ان هذه المعاني انما اعتبرت في الصور العقلية من
المفهومات الكلية فيكون المادة من المواد العقلية وتقدمها بالوجود العقلي ضروري كتقدم المادة الخارجية بالوجود الخارجي واما التقدم بالوجود
الخارجي فانما هو بحسب المبدأ فان المواد العقلية ماخوذة من المبادي الخارجية كالحيوان من البدن والناطق من النفس فكما ان الحيوان
الماخوذ مادة عقلية يتقدم الانسان في الوجود العقلي كذلك مبدأه الذي هو البدن يتقدم في الوجود الخارجي حتى لو لم يكن المادة ماخوذة من
مبدأ خارجي كاللون للسواد لم يكن له تقدم الا في العقل واعلم ان الحكيم المحقق مع مبالغته في ان الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو الجزء الموجود
في الخارج وان الماخوذ لا بشرط شيء هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء الماهية بالمجاز لما انه يشبه الجزء من جهة ان اللفظ الدال عليه
يقع جزءا من حدها اورد هذا الكلام في كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه وذلك انه قال قد يوخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها
بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا عليها ولا يكون مقولا على ذلك المجموع الحاصل منها ومن الشيء المنضم اليها والماخوذ على هذا الوجه هو الماهية
بشرط لا شيء ولا يوجد الا في الاذهان وقد يوجد الماهية لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع

لحاصل منه وبالانضاف الیه وهو اخبط ظاهر وخلط لما ذکره فی شرح الاشارات بما اشتهر بین المتأخرین وفیه شهادة صادقة على بعد المعاد عن التجرید
من انه لیس من نفسانیة حملا قدر عن ان ینسب الى غیره قال البحث الثالث الماهیة اما بسیطة لا جزء لها اصلا کالواجب والنقطة
والوحدة والوجود واما مرکبة لها اجزاء کالجسم والانسان والسواد ووجود المرکبة معلوم بالضرورة ویلزم منه وجود البسیط اما مطلقا فلان
کل عدد ولو غیر متناه فالواحد موجود فیه بالضرورة واما فی المرکب العقلی فلانه لو لم ینته الى البسیط امتنع تعقل الماهیة لامتناع احاطة العقل
بما لا یتناهى وکلاهما ضعیف اما الاول فلانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان وجود الواحد فی الاجزاء اصلا انما
یلزم فی العدد الذی هو العارض واما فی معروض العدد فلا یلزم الا معروض الواحد الذی هو احد اجزائه فعلى تقدیر عدم الانتهاء الى البسیط
تکون الماهیة مرکبة من مرکبات غیر متناهیة اجزاء غیر متناهیة ویلزمه وجود المرکب الواحد بالضرورة وهو لا یثبت المدعى واما الثانی فلان
معنى المرکب العقلی ان لا یکون تمایز اجزائه الا بحسب العقل وهذا لا یستلزم کونه معقولا باجزائه فالاولى التمسک فی اثبات البسیط ایضا
بالضرورة قال ویدل على الترکیب یعنی اذا اشترکت الماهیتان فی ذاتی مع الاختلاف فی ذاتی دل ذلک على ترکیب کل من الماهیتین
لما به الاشتراک وما به الاختلاف وکذا اذا اشترکتا فی ذاتی مع الاختلاف فی عارض من لوازم الماهیة لان ذلک الذاتی المشترک لا یکون
تمام ماهیتهما والا امتنع الاختلاف فی لوازمها فیکون جزءا وهو المطلوب فان قیل ان ارید بالذاتی جزء الماهیة کان هذا لغوا من
الکلام بمنزلة ان یقال کل ما له جزء فهو مرکب مع الاستغناء عن بیان المقدمات وان ارید ما لیس بعرضی جاز ان یکون الذاتی المشترک
تمام جزء الماهیتین وجزء الاخرى الممتازة عنها بالذاتی الاخر او بلوازم الماهیة فلا یلزم ترکیب الماهیتین جمیعا کالجوهر مع الجسم المتمیز
عنه بالذاتی ولوازم الماهیة الجسمیة قلنا المراد لزوم ترکیب الماهیة الممتازة بالذاتی او بلوازم الماهیة فان کانت کلتاهما کذلک
کما فی الانسان والفرس فکلتاهما وان کانت احداهما کما ذکرتم فاحداهما واما مجرد الاشتراک فی ذاتی مع الاختلاف فی العوارض الثبوتیة
او السلبیة او مجرد الاختلاف بالذاتی مع الاشتراک فی العوارض فلا یستلزم الترکیب لجواز ان یکون الذاتی المشترک تمام ماهیتهما
ویستند اختلاف العوارض الى اسباب غیر الماهیة کما فی اصناف الانسان وافراده وان یکون الذاتیان المختلفان تمام الماهیتین
البسیطتین المشترکتین فی العوارض کالوحدة والنقطة فی العرضیة والامکان ونحو ذلک قال وقد یعتبر البساطة والترکیب
بالتفسیر السابق وصفان متنافیان لا یصدقان على شیء اصلا ولا یرتفعان لکونهما فی قوة النقیضین وقد یؤخذان متضایفین
بان یؤخذ البسیط بسیطا بالقیاس الى ما ترکب منه بمعنى کونه جزءا منه والمرکب مرکبا بالقیاس الى جزئه بمعنى کونه کلا له وبهذا المعنى
غیر معنى کونه ذا جزء فی الجملة وهو معنى المرکب الحقیقی وان کان فی نفسه من قبیل الاضافة وبین البسیط الحقیقی والبسیط الاضافی
عموم من وجه لتصادقهما فی بسیط حقیقی هو جزء من مرکب کالوحدة للعدد وصدق الحقیقی بدون الاضافی فی بسیط حقیقی لا یترکب
منه شیء کالواجب وبالعکس فی مرکب هو جزء المرکب کالجسم للحیوان وبین المرکب الحقیقی والاضافی مساواة ان لم یشترط فی الاضافی
اعتبار الاضافة لان کل مرکب حقیقی فهو مرکب بالقیاس الى جزئه وبالعکس وعموم مطلقا ان اشترط ذلک لان کل مرکب اضافی حقیقی ولا ینعکس
لجواز ان لا تعتبر فی الحقیقی الاضافة الى جزئه فیکون اعم مطلقا من الاضافی وذکر فی التجرید ان البسیط الحقیقی اخص مطلقا من الاضافی
والمرکب الاضافی اخص مطلقا من الحقیقی اما الاول فلان کل بسیط حقیقی فهو بسیط بالقیاس الى المرکب منه ولا ینعکس لجواز ان
یکون البسیط الاضافی مرکبا حقیقیا کالجسم للحیوان والجدار للبیت واما الثانی فلان کل مرکب اضافی مرکب حقیقی ولیس کل مرکب
حقیقی مرکبا اضافیا لجواز ان لا یعتبر فیه الاضافة وفیه نظر لان البسیط الحقیقی قد لا یکون بسیطا اضافیا بان لا یعتبر جزءا من شیء
اصلا فالقول بان المرکب الحقیقی قد لا یکون اضافیا مع ان له جزءا البتة والبسیط الحقیقی یکون اضافیا البتة مع انه لا یلزم ان یکون
جزءا من شیء فضلا عن اعتبار ذلک باطل قطعا قال ولا بد من تقدم الجزء یعنی ان جزء الشیء یتقدمه وجودا وعدما فی الذهن
والخارج اما الوجود فبالنسبة الى کل جزء واما العدم فبالنسبة الى شیء ما من الاجزاء یعنی ان وجود الانسان مثلا فی العقل یفتقر الى وجود

الحیوان والناطق وعدمه الى عدم احدهما ووجود البیت فی الخارج یفتقر الى وجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم شیء منهما ویتفرع على الاول
الاستغناء عن الواسطة فی التصدیق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الذاتی للماهیة لا یتوقف على ملاحظة وسط واکتساب بالبرهان بل یجب اثباتها لها
ویمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما وعلى الثانی الاستغناء عن الواسطة فی الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمرکب کالجدار للبیت واللون للسواد
لا یفتقر الى سبب جدید فان جاعل الجدار هو جاعل البیت وجاعل اللون هو جاعل السواد فظهر ان للجزء خواص ثلاثا الاول التقدم فی الذهن
والخارج وهی خاصة حقیقیة لا تصدق على شیء من العوارض الثانیة الاستغناء عن الواسطة فی التصدیق بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب
بمجرد اخطار الجزء والماهیة بالبال بل بمجرد تصور الماهیة وهذه خاصة اضافیة لا حقیقیة لصدقها على اللوازم البینة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما
والاخص ان اکتفی بتصور الماهیة والثالثة الاستغناء عن الواسطة فی الثبوت وهی ایضا اضافیة لصدقها على الاعراض الاولیة فی اللاحقة التی
لذاته من غیر واسطة سواء کان الجزم بثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط کتساوی الزوایا الثلث للقائمتین بالنسبة الى المثلث فانه لازم له
لذاته ویفتقر بیانه الى وسائط او غیر محتاج کالانقسام بالمتساویین للاربعة والبیاض لسطح الجسم الابیض فالاستغناء عن الوسط بجعل
الفقیة اولیة والاستغناء عن الواسطة بجعل محمولها اولیا وبینهما عموم من وجه لتصادقهما فی انقسام الاربعة وبیاض السطح وصدقها الاولى
بدون الثانیة فی بیاض الجسم وبالعکس فی تساوی زوایا المثلث للقائمتین فان قیل ان ارید بالخاصة الاولى التقدم فی الوجودین جمیعا
على ما هو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهنی کالجنس والفصل لا یتقدم فی الوجود العینی والا امتنع الحمل وان ارید ان الجزء الذهنی
متقدم بالوجود الذهنی والعینی على ما ذکرنا لعلة الفاعلیة للشیء متقدمة علیه فی الخارج ان کانت علة فی الخارج وفی الذهن ان کانت فی الذهن
فهذه الخاصة ایضا تکون اضافیة لا حقیقیة قلنا الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام وبناه على ما تقرر عندهم من وجود الکلی الطبیعی
لکونه جزءا من الاشخاص وقد عرفت بطلان ذلک فالاولى الاقتصار على ما ذکرنا من ان الجزء ای ما یعرض له الجزئیة متقدم بالوجودین اما فی
الوجود العینی فباعتبار کونه مادة لکونه ماخوذا بشرط لا واما بالوجود الذهنی فباعتبار کونه جنسا او فصلا لکونه ماخوذا لا بشرط فتکون
الخاصة حقیقیة غیر صادقة على العلة الفاعلیة غایة الامر انها لا تکون شاملة لما یعقل انه من الاجزاء مما لا تقدم له فی الخارج کالکونیة السواد او فی
الذهن کالهیولى والصورة او الاجزاء التی لا تتجزى اذا جوزنا تعقل حقیقة الجسم بدون ذلک قال والترکیب قد یکون حقیقیا بان یحصل
من اجتماع عدة اشیاء حقیقة واحدة بالذات مختصة باللوازم والاثار واحتیاج بعض اجزائه الى البعض ضروری للقطع بانه لا یحصل
من الحجر الموضوع بجنب الانسان حقیقة واحدة والاحتیاج فیما بین الجزئین قد یکون من جانب واحد کالمرکب من البسائط العنصریة
وما یقوم بها من الصورة المعدنیة او النباتیة او الحیوانیة فان الصورة تحتاج الى تلک المواد من غیر عکس وکالمرکب من الجنس والفصل
فان الجنس یحتاج الى الفصل من جهة انه امر مبهم لا یتحصل معقولا مطابقا لما فی الاعیان من الانواع الحقیقیة الا اذا اقترن به فصل
لانه الذی یحصل طبیعة الجنس ویقررها ویعینها ویقومها نوعا وهذا معنى علیة الفصل للجنس وحاصله انه الذی به یتحصل الجنس
ای یصیر حصة ولذا نقل الامام عن ابی علی ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس وان کان ظاهر عبارته انه علة لطبیعة الجنس بمعنى ان الصورة
الجنسیة لیست متحصلة بنفسها بل مبهمة محتملة لان تقال على اشیاء مختلفة الحقائق واذا انضافت الیها الصورة الفصلیة تحصلت وصارت
بعینها احد تلک الاشیاء فالفصل بالطبیعة علة لتحصلها بهذا المعنى وارتفاع ابهامها لا لحصولها فی العقل لظهور ان المعنى الجنسی یعقل
من غیر فصل ولا لحصولها فی الخارج لانه لا تغایر بینهما فی الخارج والا امتنع حمل احدهما على الاخر بالمواطاة وهو من البین ان لیس السواد
امر محقق هو اللون واخر هو قابض البصر یجتمعان فیحصل منهما السواد بل التحقیق ان لیس فی الخارج الا الاشخاص وانما الجنس
والفصل والنوع صور متغایرة عند العقل یحصلها من الشخص بحسب استعداداته وتفطنه للمعقول واعتبارات یتعقلها من جزئیات اقل
او اکثر مختلفة فی التباین والاشتراک فیدرک من زید تارة صورة شخصیة لا یشارکه فیها غیره واخرى صورة یشارکه فیها عمرو وبکر
واخرى صورة یشارکه فیها الفرس وغیره وعلى هذا القیاس فان قیل هذا انما هو فی النوع البسیط کالسواد لظهور ان الجسم

الماهيات مجعولة خلافاً لجمهور الفلاسفة والمعتزلة مطلق وللبعض في البسائط لنا وجوه الاول ان علة الاحتياج هي الامكان وهو صفة للماهية مركبة كانت او بسيطة بالنسبة الى الوجود الثاني لا يعقل التاثير الا في تقرر الماهية بمعنى صيرورتها تلك الماهية في الخارج ويلزم منه تقرر الكون وذلك لان المعلول لو تقرر بجملته عند فقد الوجود لم يكن للفاعل تاثير والفرق بين مجموع الوجودات ووجود المجموع بحسب الخارج غير معقول الثالث تقرر الماهية ليس بذاتها فيكون بالفاعل ورد الكل بان مآلها الى مجعولية الوجود الرابع المجعول اما الماهية او الوجود او اتصافها به او انضمام الاجزاء والكل ماهية ورد بانه الوجود الخامس لا ماهية الوجود م

في الخارج لونية وشيء آخر به امتياز السواد عن سائر الالوان ولهذا لا يصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعلهما واحد واما في غيرها فالذاتيات المتمايزة في العقل متمايزة في الخارج وليس جعلاهما واحدا كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جسما ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعل الجسم غير جعل النفس حتى اذا زالت عنه النفس بقي ذلك الجسم بعينه موجودا كالفرس الذي يموت وجسميته باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جسما فجعل حيوانا قلنا الجسم المأخوذ على وجه كونه مادة غير المأخوذ على وجه كونه جنسا ولا كلام في تميز الاول عن الكل بالوجود الخارجي وانما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتي وقد سبق تحقيق ذلك والحاصل ان الذاتيات المتمايزة بحسب العقل فقط قد يكون لها مبادئ متمايزة بحسب الخارج كالحيوان من الجسم والنفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس الناطقة وقد لا يكون كالسواد من اللون وقابضية البصر وكالسطح من الكم وقابلية القسمة في الطول والعرض جميعا وهو المسمى بالنوع البسيط ومن هنا جوز بعض المحققين كون الفصل عدميا فان المعنى الجنسي من الكم المتصل يتحصل بالطول وعرض فقط فيكون سطحا وبالطول فقط فيكون خطا قال وكالهيولى والصورة يعني ان الاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من الجانبين لكن لا باعتبار واحد والا يلزم الدور وذلك كالهيولى والصورة للجسم فان تشخص الصورة يكون بالمادة المعينة ومن حيث هي قابلة للتشخص وتشخص المادة بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعلة للتشخص ويشعر بان ذلك قال وقد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يتضح بازائها اسم كالعشرة من الآحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس في العسكر في الخارج الا تلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك صورا تفيض على المولدة في نفس الامر بعد وقوع امور مثل التريان والسكنجبين فهل يحدث صورة جوهرية هي مبدأ الآثار او هو مجرد المزاج المخصوص الذي هو من قبيل الاعراض وان التركيب الحقيقي هل يكون من الجوهر والعرض فيه تردد قال والاجزاء قد تتداخل اجزاء المركب تنقسم الى متداخلة ومتباينة اما المتداخلة فهي التي يكون بينها تصادق في الجملة اما على الوجه الكلي من الجانبين بان يصدق كل من الجزئين على كل ما يصدق عليه الآخر فيكونان متساويين كالمركب من المقتدر والناطق او من جانب واحد بان يصدق احدهما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كالمركب من الحيوان والناطق واما لا على الوجه الكلي بان يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالمركب من الحيوان والابيض واما المتباينة فاما متماثلة كالعشرة من الآحاد واما متخالفة محسوسة كالبلقة من السواد والبياض او معقولة كالجسم من الهيولى والصورة او مختلفة كالانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد ينقسم المتخالفة الى ما يكون للشيء مع ما عرض له من الاضافة الى الفاعل كالعطاء لفائدة من المعطي او الى القابل كالمغطوسة بتغير الانف او الى الصورة كالافطس لتقعير فيه تعقير او الى الغاية كالخاتم لحلقة يتزين بها الاصبع والى ما يكون للشيء مع اضافة الى المعلول كالخالق والرازق واما ما لا يكون فيما بين العلة والمعلول وهو ظاهر ومن باعتبار آخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن للانسان او عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان او مختلط من الوجودي والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية وايضا اما حقيقية كالانسان من النفس والبدن او اضافية كالاقرب من القرب وزيادة او ممتزجة بعضها حقيقي وبعضها اضافي كالسرير من الاجزاء الخشبية والترتيب الهيئي قال المبحث الرابع اتفقوا على ان وجود الممكن بالفاعل واختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط استدل المتكلمون بوجوه الاول ان كلا من المركبة والبسيطة ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن يحتاج الى الفاعل لما سيأتي من ان علة الاحتياج هي الامكان وما اعترض بان الامكان نسبة تقتضي الاثنينية فشأنه البساطة فالجواب بانه ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى تختص بالمركبة

بالمركبة بل بين الماهية و وجودها لكونها عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم مع قطع النظر عن الوجود لا يعقل عروض الامكان للماهية بسيطة كانت او مركبة ومعنى كونه ذاتيا لها انها في نفسها بحيث اذا نسبها العقل الى الوجود يعقل بينهما نسبة هي الامكان وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل وقد يجاب بانه لو لم تكن البسيطة مجعولة لم تكن المركبة مجعولة لانه اذا تقررت في الخارج جميع ما يفتقر اليه المركب حتى الجزء الصوري من غير جاعل تقرر المركب ضرورة لا يقال يجوز ان يكون لكل جزء تقرر ويتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع كما سبق في مجموع التصورات وتصور المجموع لانا نقول الفرق بين مجموع التقررات وتقرر المجموع بحسب الخارج غير معقول وانما ذلك بحسب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة بان تصورات متعددة وبان تصور واحد من غير ملاحظة التفاصيل الثاني ان الفاعل لا بد ان يؤثر في الماهية ويجعلها تلك الماهية في الخارج حتى يتحقق الوجود لان وان المعلول عند انقطاع الوجه من الفاعل لا يجوز ان يكون حاصلا في الخارج بكمال القابل لا بد ان يبقى شيء منها بحصل الى الفاعل ولو هيئة اجتماعية والا لكان المعلول متحققا سواء تحقق الفاعل اولا فلا يكون للفاعل تاثير فيه ولا له احتياج الى الفاعل الثالث انه لا تقرر للماهية في الخارج بذاتها لما سبق في بحث العدم فيكون بالفاعل ضرورة ولا معنى لمجعولية الماهية سوى هذا والجواب عن الاول ان معنى احتياج الممكن ان وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل وعن الثاني انه لا يدل الا على ان ماهية المعلول لا تكون حاصلة متحققة بدون الفاعل والحصول والتحقق هو الوجود وهذا لا ينافي كونها متقررة في نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل ولا تاثير له فيها وعن الثالث انه ان اريد بالتقرر التحقق والثبوت فهو الوجود وان اريد كون الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج فلم يسبق ما يدل على ان ذلك بالفاعل في الوجوه الثلاثة على تقدير تمامها لا تفيد الا كون الوجود بالفاعل الرابع انه لا نزاع في ان للعلة جعلا وتاثيرا في الممكن فالمجعول اما الماهية او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى البعض في المركب خاصة وكل من الثلاثة الاخيرة ماهية من الماهيات فيكون المجعول هو الماهية والجواب ان النزاع في الماهيات التي هي حقائق الاشياء لا فيما صدقت هي عليه من الافراد فيجوز ان يكون المجعول ذلك المتحقق الذي هو من افراد ماهية الانسان مثلا او الوجود الخاص الذي هو من افراد ماهية الوجود وكذا الاتصاف والانضمام قال فانا لو احتج القائلون بعدم مجعولية الماهية بان كون الانسان انسانا لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم ان لا يكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو محال والجواب انه ان اريد انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب فلا نم استحالته فان عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود ويبقى الماهية معدومة فيكذب الايجاب فيصدق السلب وان اريد بطريق العدول بان يتقرر الانسان في نفسه بحسب الخارج ويكون لا انسانا فلا نم لزومه فان عند ارتفاع الفاعل لا يبقى الانسان حتى يصح موضوعا للايجاب قال فان قيل يريد التنبيه على ما يصح محل الخلاف في هذه المسألة فانه معلوم ان ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن وآخر بالنسبة الى وجوده حتى تكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي هي ليست مجعولة كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس مما يتصور فيه نزاع او يتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ليست بزوج لم تكن اربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا جسما ليس بمتناه او حادث كان جسما ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط فلا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية تعرض للماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم تعرض للماهية من حيث هي ويحتمل ان تعرض للماهية من حيث هي المجعولية في الجملة اعني الاحتياج الى الغير وان لم تكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل

بالنظر الى الهوية هذا ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى تنبيه الفصل الثالث في لواحق الوجود والماهية جعل صاحب التجريد الوجوب والامكان
والامتناع وكذا القدم والحدوث في فصل الوجود وجعل التعين وكذا الوحدة والكثرة في فصل الماهية وجعل العلة والمعلول فصلا على حدة
وصاحب المواقف جعل التعين في فصل الماهية والوجوب وما يليه فصلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة وكذا العلة والمعلول وذكر القدم و
الحدوث في فصل الوجوب وما يليه وصاحب الصحائف جعل الوجوب وما يليه والعلة والمعلول من لواحق الموجود والبواقي من لواحق الوجود
الماهية فاطلقنا القول بكون الكل من لواحق الوجود والماهية ليصح على جميع التقادير فلنقدم البحث الاول تعين الشيء وتشخصه
الذي به يمتاز عن جميع ما عداه غير ماهيته ووجوده ووحدته لكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعين ولذا يصدق
قولنا الكلي ماهيته موجود وواحد ولا يصدق انه متعين وان كان التعين او المتعين مفهوما كليا صادقا على الكثرة وبين التعين والتميز
عموم من وجه لتصادقهما على تشخصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها في الماهية مثلا فان كلا منها متشخص في نفسه ومتميز عن غيره ويصدق
التعين دون التميز حيث لا يعتبر المشاركة وبالعكس حيث تتميز الكليات كالانواع المعتبر اشتراكها في الجنس تنبيه البحث الثاني
التعين امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان اذ لو كان موجودا في الخارج لكان له تعين ضرورة وينقل الكلام اليه ويتسلسل فان قيل لا نم انه
لو كان موجودا لكان له تعين وانما يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركة في الماهية ليحتاج في التمايز الى تعين وهو ممنوع بل هي متخالفة
بالماهية متمايزة بالذات وانما تتشارك في لفظ التعين الذي هو عرضي لها وهو مفهوم التعين قلنا ضروري ان لكل موجود ماهية كلية في العقل وان امتنع
تعدد افرادها بحسب الخارج وهذا من الواجب محل نظر فلذا خص الدعوى بالتعين وان كانت المناقشة باقية فان قيل لم لا يجوز ان
يكون تعين التعين نفسه لا زائدا عليه ليتسلسل قلنا لان ماهية التعين كلية وانما التمايز بالخصوصيات العارضة التي لا تقبل الاشتراك
وتغاير المعروض والعارض في الامور الموجودة في الخارج ضروري وانما يصح الاتحاد بحسب الواقع في الامور الاعتبارية كتقدم القدم وحدوث الحدوث
قال وقد يستدل الى على كون التعين اعتباريا بانه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها
وتميزها فان كان تميزها بهذا التعين فدور او بتعين آخر فيتسلسل وهذا هو المراد بقوله لو وجد لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها فلا
يرد ما قيل لم لا يجوز الى ان تمايز الماهية بذاتها وبما لها من الفصول لا بهذا التعين فان قيل لم لا يجوز ان يكون المعروض هو الحصة المتميزة بهذا التعين لا
بتعين سابق ليلزم المحال كما ان معروض البياض هو الجسم الابيض بهذا البياض لا ببياض آخر وحاصله ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت
وجدت متخصصة متعينة بما عرضت له من التعينات كحصص الانواع من الجنس تتمايز بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على
تميزها سابق قلنا وجود المعروض متقدم على العارض بالضرورة فكذا تعينه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص
الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا غير وفيه نظر لان تقدم معروض التعين عليه انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم
ما معه بالزمان لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون مقارنا كذلك فان قيل المعروض المتقدم هو هذه الحصة فيلزم تقدم الهوية وهو التعين
والتميز قلنا نعم بمعنى انه معروض الهوية فلا يمتنع ان يكون هويتها بهذا التعين تنبيه احتج الى التالي القائل بكون التعين وجوديا
بوجهين الاول ان جزء المتعين لكونه عبارة عن الماهية مع التعين وهو موجود وجزء الموجود موجود بالضرورة اجيب بانه ان اريد بالمتعين
الموصوف بالتعين فظاهر ان التعين عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود فان الوصف اذا كان من الاعراض
المحسوسة كما في الجسم الابيض لم يكن المجموع الا مركبا اعتباريا فكيف اذا كان ما وجوده نفس المتنازع واعترض صاحب المواقف بان المراد
بالمتعين هو كل من التشخص المعلوم وجوده بالضرورة كزيد مثلا وليس مفهومه مجرد مفهوم الانسان والا لصدق على عمرو بل الانسان مع شيء
آخر يسمى التعين فيكون جزءا من زيد الموجود فيكون موجودا والجواب انا سلمنا ان ليس مفهومه مفهوم الانسان الكلي الصادق على عمرو
ولكن لم لا يجوز ان يكون هو الانسان المتميز بالعوارض المخصوصة المشخصة الذي لا تصدق على غيره دون المجموع ولو سلم جزء المفهوم لا يلزم
ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون الكلام
ضروري وانما الكلام في التشخص الثاني ان طبيعة النوع الواحد لا تتكثر بنفسها بل بما ينضاف اليها وهو المراد بالتشخص الثالث لو كان عدميا لما كان
...غيره قلنا غير المتنازع الرابع لو كان عدميا لكان عدما للاتعين مطلقا او لتعين آخر عدمي او ثبوتي فيكون ثبوتيا لان رفع العدمي ثبوتي وحكم الامثال
...على ان العدمي عدم الشيء والنقيضه ثبوتي ان اريد باللاتعين والتعين مفهوماهما فلا حصر واما صدقا عليه فلا يلزم كون ما صدق عليه
...عدميا الخامس لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كان مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق
ان يتميز او لم يلزم جواز انفكاكه عن عدم الاطلاق انما يتحقق عدم الاطلاق بدونه فيكون الشيء لا مطلقا ولا معينا
وانما بالعكس فيكون مطلقا ومعينا قلنا ان اريد مطلق التعين لم يمتنع اشتراكه بين الافراد وتمايزها بالتعينات الخاصة
وان اريد التعين الخاص لم يمتنع كون الشيء لا مطلقا ولا معينا لجواز ان يكون معينا بتعين آخر

اكثر من المحسوسات وهم لا يسمونها التعين بل ما به التعين الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان الماهية
من حيث هي لا تقتضي الوحدة والكثرة وانما تتكثر بما ينضاف اليها من العوارض الموجودة المخصوصة التي ربما تكون محسوسة وهو المراد بالتشخص الثالث
ان التعين لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز الشيء عما عداه بحسب
الخارج والجواب عنها ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق الرابع ان التعين لو كان
عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتعين مطلقا او لتعين له لا يخرج عن النقيضين وذلك التعين اما عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه
وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما
لامر ما بل يكون معدوما في الخارج على ما لا اعيناه من الاعتبارات ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كالعمى واللاعمى ولو سلم فان اريد بالتعين
واللاتعين مفهوما هما فلا حصر لجواز ان يكون التعين عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نم ان كل ما يصدق عليه اللاتعين فهو عدمي ليكون
نقيضه ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلا نم تماثل التعينات لم لا يجوز ان تكون متخالفة متشاركة في عارض هو مفهوم
التعين الخامس ان التعين لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق
او لما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة ما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التعين مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم
لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع الافراد فكذا التعين فلا يكون مميزا فلا يكون تعينا هذا ان لم يكن التعين
عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التعين وذلك
اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التعين فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا متعينا وفيه رفع للنقيضين واما بان يتحقق التعين بدون عدم الاطلاق
فيلزم كون الشيء مطلقا ومتعينا وفيه جمع للنقيضين والجواب انه ان اريد بالتعين الذي يجعله عدم الاطلاق مطلق التعين فلا نم
امتناع اشتراكه بين الافراد كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز الافراد بالتعينات الخاصة الموجودة لمطلق التعين وان اريد التعين
الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التعين
وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التعين ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون معينا بتعين آخر خاتمة
تصور الشيء بوجه ما وان كان كافيا في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما تستدعي تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم فلا بد
في تحقيق ان التعين وجودي او عدمي او اعتباري او غير اعتباري من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ فنقول الحقيقة النوعية المحصلة بنفسها
او بما لها من الذاتيات قد يلحقها كثرة بحسب ما يعرض لها من الكميات والكيفيات والاوضاع والاضافات واختلاف المولد وغير ذلك وربما
تنتهي العوارض الى ما يفيد الجزئية وامتناع الشركة كهذا الانسان وذاك وتسمى العوارض المشخصة فلا بد في تحصيل موضوع القضية المطلوبة
من بيان ان المراد بالتشخص هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من الجزئية او عدم قبول الشركة او كون الحصة من النوع بهذه الهيئة او نحو
ذلك ثم لا بد في تحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودي والعدمي والاعتباري فقيل العدمي المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا او مضافا
متركبا مع وجودي كعدم البصر عما من شأنه او غير متركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل
الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود او الوجود مطلقا او مضافا او ما لا يدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى
واللاعدم وجودي وفي المواقف ان الوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجود له اي بحسب الخارج نحو السواد لا ان يكون ذلك باعتبار وجوده
في العقل واتصاف موصوفه به فيه اي في العقل دون الخارج كالامكان وهو اعم من الموجود لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا لكنه بحيث
اذا ثبت للموصوف كان ذلك بوجود له وهذا ما قال القاضي الارموي اذا قلت الشيء انه وجودي لا نعني انه دائم الوجود بل نعني انه مفهوم
يصح ان يعرض له الوجود الخارجي عند قيامه بموجود وعند قيامه بمعدوم لا يكون له وجود وكانه يريد الاعم من وجه والا فغير الموجود ما لا
يسمى وجوديا كالانسان وغيره من المفهومات المستقلة واما الاعتباري فهو ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان موصوفه متصفا به

التعين يتوقف على امتناع الشركة ذهنا فلا يحصل بانضمام الكلي الى الكلي ولو يجب يمنع الشركة عينا بل يستند عندنا الى ارادة القادر
المختار وعند البعض الى الوجود الخارجي لتحققه عنده قطعا وتعدد الاشخاص بتعدد الوجودات ورد بان الدوران لا يفيد العلية
ولو سلم فالكلام في خصوص التعينات وعند الفلاسفة الى نفس الماهية فينحصر في فرد او الى المادة المتخصصة بالاعراض التي تلحقها بحسب
الاستعدادات المتعاقبة فيتكثر بتكثر المواد القابلة للتكثر بذواتها واعترض بان تعين الاعراض انما هو بتعين المادة فتعينها بها
دور واجيب بان تعينها بالاعراض لا بتعيناتها قلنا فليكن تعين الماهية بما يخصها من الصفات وبمنزلة افراد بتكثرها م

في نفس الامر كالامكان فان الانسان متصف به في نفس الامر بمعنى انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود يعقل له وصفا هو الامكان وثانيا بلفظ الحقيقي اذا تقرر هذا فلا خفاء في ان العوارض المشخصة وجودية والذاتية اعتبارية وغير الفرد فيما عداه وعدم قبوله الشركة وكونه ليس غيره او لا يقبل الشركة وعارضيته قال المبحث الثالث لا بد في التعين من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة ذهنا ومعلوم انه لا يحصل بانضمام الكلي الى الكلي لان كلا من المنضم والمنضم اليه والانضمام لكونه كليا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين بل على ما لا يتناهى من الافراد وان كان بحسب الخارج ربما لا يوجد منه الا فرد بل يمتنع تعدده كمفهوم الواجب فان قيل حكم الكلي قد يخالف حكم كل واحد فيجوز ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا قلنا لا معنى للانضمام هنا سوى ان العقل يعتبر مفهوما كليا كالانسان ثم يعتبر له وصفا كليا كالفاضل ومعلوم بالضرورة ان الكلي الموصوف بالاوصاف الكلية لا ينتهي الى حد الجزئية حتى لو كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية والتشخص وامتناع قبول الشركة لكانت الكلية بحالها وقد يجاب بان المراد ان انضمام الكلي الى الكلي وتقييده به لا يستلزم الجزئية والتشخص وان كان قد يفيدها فيكون حاصل الكلام ان المركبات العقلية مثل الجوهر المتحيز والجسم النامي والحيوان الناطق والانسان الفاضل لا يلزم ان يكون جزئية بل قد يكون كلية وهذا من الوضوح بحيث لا ينبغي ان يخفى فضلا ان يجعل من المطالب العلمية فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي وتقييده الجزئية جزئيا وله لا محالة مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا ويتسلسل قلنا ليس هناك موجود هو الكلي وآخر ينضم اليه ويجعله جزئيا بل الموجود الاشخاص والعقل ينتزع منها الصور الكلية بحسب الاستعدادات والاعتبارات المختلفة والمقصود ان المعنى الذي بسببه امتنع للعقل فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا يصلح ان يكون انضمام الكلي بل التشخص يستند عندنا الى القادر المختار كسائر الممكنات بمعنى انه الموجد لكل فرد على ما شاء من التشخص وعند بعضهم الى تحقق الماهية في الخارج للقطع بانها اذا تحققت لم يكن الا فردا مخصوصا لا تعدد فيه ولا اشتراك وانما قبول التعدد والاشتراك في المفهوم الحاصل في العقل فان قيل فيلزم ان لا يتعدد التعين لان الوجود امر واحد قلنا هو وان كان واحدا بحسب المفهوم لكن تتعدد افراده بحسب الازمنة والامكنة والمواد وسائر الاسباب فيتعدد التعينات واعترض بان الدوران لا يفيد العلية فيجوز ان يكون الوجود مع التعين لا ما به التعين فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن جميع ما عداه قلنا قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه فعند الوجود لا بد من مادة واسباب فاعلية او مادية وبالجملة امر يستند اليه الوجود فيجوز ان يستند التشخص ايضا اليه ولو سلم فالوجود لا يقتضي الا تعينا ما والكلام في التعينات المخصوصة فلا يثبت المطلوب ما لم يتبين ان وجود كل فرد يقتضي تعينه الخاص وذهب الفلاسفة الى ان التعين قد يستند الى الماهية بنفسها او بلوازمها كما في الواجب فينحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن المتشخص لان نسبته الى كل الافراد والتعينات على السواء ولا حالا فيه لان الحال في المتشخص لا يتعين الا بعد تعينه فيكون متاخرا عنه ولكونه علة للتشخص متقدما عليه ضرورة انه لا يصير هذا المتشخص الا بهذا التشخص يكون متقدما عليه وهو محال فتعين ان يكون محلا له وما ذكرنا من نسبة الحال والمحل الى التشخص دون الماهية او المتشخص اقرب وادق في كلامهم والمراد بمحل التشخص هو في الاعراض وما دونه في الاجسام وبتعلقه في النفوس على ما ذكروا من حدوث النفس بعد البدن وتعينها به فالعقول المجردة تستند تعيناتها الى ماهياتها فينحصر كل في شخص لا الى مجرد الاضافة كعقل الفلك الاول مثلا على ما قيل لان هذه الاضافة متاخرة عن وجود الفلك المتاخر عن وجود العقل وتعينه والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها من الاعراض فلا يرد ما قيل ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في المتشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله ولما اعترض بان المادة التي يستند اليها التشخص يكون متشخصة لا محالة فتشخصها اما بما فيها فلا تتعدد وان لم او للتشخص المعلول فيدور او لمادة اخرى فيتسلسل اجيب بانه بما فيها من الكيفيات والكميات والاوضاع وغير ذلك من الاعراض التي تتعاقب عليها بتعاقب الاستعدادات ولا تحقق لو ذهبت الى غير النهاية لم يمتنع على ما هو رأيهم فيما لا يجتمع في الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية وادا

الحالة في المادة المعينة بتعين ما

وفيه مباحث م

واذا استند التشخص الى المادة يتكثر افراد الماهية بتكثر المواد والمادة قابلة للتكثر بذاتها فلا تفتقر الى قابل آخر وانما تفتقر الى فاعل يكثرها وتعرض على ما ذكروا بعد تسليم مقدماته بان تعين الاعراض الحالة التي في المادة انما هو بتعين المادة على ما سيجيء فلو تعينت المادة بها كان دورا واجيب بان تعين المادة انما هو بنفس الاعراض المعينة لا بتعيناتها الحاصلة بتعين المادة وحاصله ان تعينها بها بتعينها وتعينها مع تعيناتها فلا يلزم الدور والحصول التشخص هنا بانضمام الكلي الى الكلي الا انه يرد عليه انه اذا جاز ذلك فلم لا يجوز تكثر الماهية وتعين افرادها بما لها من الصفات المتكثرة العارضة لها من غير لزوم مادة قال المبحث الثالث في الوجوب والامتناع والامكان جعل الامتناع من لواحق الوجود والماهية نظرا الى ان مفهومه سلب الوجود عن الماهية حال لها او الى انه من اوصاف الماهية المعقولة ولكونه فيها بلفظ الامكان او لان المراد بلواحقها ما جرت العادة بالبحث عنه بعد البحث عنهما قال المبحث الاول قد تقرر في موضعه ان هل اما بسيطة يطلب بها وجود الشيء في نفسه او مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء فاذا نسب المفهوم الى وجوده في نفسه او وجوده لآخر حصل في العقل معان هي الوجوب و الامتناع والامكان لانه اذا حمل الوجود على الشيء او ربط الشيء بالشيء بواسطة تركيب كما في قولنا الباري تعالى موجود او يوجد له الزوجية وقد يمتنع كما في قولنا اجتماع النقيضين موجود والاربعة يوجد لها الفردية وقد يمكن كما في قولنا الانسان موجود او يوجد له الكتابة ولا خفاء في حصولها عند حمل العدم او الربط بواسطة لكنه مندرج فيما ذكرنا من حمل الوجود او الربط بواسطة لكونه اعم من الايجابي والسلبي وتصورات هذه المعاني ضرورية حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب الا انها قد تعرف تعريفات لفظية كالوجود والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاؤه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضاؤه او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضائهما ولهذا لا ينافي الايجاب عن ان يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان دورا ظاهرا واظهر هذه المفهومات الوجوب لكونه تاكد الوجود الذي هو اعرف من العدم لانه يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود والنزاع في ان مفهوم الوجوب والامكان وجودي او عدمي مبني على اختلاف مفهومات الخواص التي باعتبارها يطلقان على الواجب والممكن واما في الواجب فكالاقتضاء الوجود بحسب الذات والاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه وما به امتياز الواجب عن الممكن والممتنع واما في الممكن فكالاحتياج الى الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاء الوجود والعدم او ما به امتياز الممكن عن الواجب والممتنع قال المبحث الثاني كل من الوجوب والامتناع قد يكون بالذات وقد يكون بالغير لان ضرورة وجود الشيء او لا وجوده في نفسه او ضرورة وجود شيء لآخر او لا وجوده له ان كانت بالنظر الى ذاته كوجود الباري وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم الفردية لها فذاتي والا فغيري وهو ما لم ينفك عن علة لكن اما بالنظر الى خصوص العلة كوجوب الحركة للحجر المرمي وامتناع السكون له او بالنظر الى وصف الذات الموضوع كوجوب تحرك الاصابع للكاتب وامتناع سكونها له او بالنظر الى وقت كوجوب الانخساف للقمر وقت المقابلة المخصوصة وامتناعه في وقت التربيع او بالنظر الى ثبوت المحمول له كوجوب الحركة للجسم المأخوذ بشرط كونه متحركا وامتناع السكون له حينئذ قال والموصوف بالذاتي يعني اذا اخذ الوجود محمولا فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لذاته كالباري تعالى وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع النقيضين واذا اخذ رابطة بين الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى ذات الموضوع كالزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود له نظرا اليه كالفردية للاربعة فلازم الماهية كالزوجية مثلا واجب الوجود لذاتها اي واجب الثبوت للماهية نظرا الى نفسها لا واجب الوجود لذاته بمعنى اقتضائه الوجود بالذات ليلزم المحال وبهذا سقط ما في المواقف من ان الوجوب والامكان والامتناع المبحوث عنها ههنا غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها وذلك لانه ان اراد كونها واجبة لذاتها بمعنى اللزوم فالملازمة ممنوعة او لوازم الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وكانه جعل بعض الفضلاء خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب ويمتنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او توجد له الكتابة بل

مشاركان في اسم الضرورة عند تقابل المضاف اليه وحينئذ يتصادقان وعند اتحاده يتنافيان فبينهما منع الجمع مع جواز الانقلاب
وكذا بين الذاتيين مع استحالته كما بين الذاتي وغير الذاتي من الوجوب والامتناع لاستلزامه الامكان المنافي للذاتي قال والاستدلال
بان الذاتي لو كان بالغير لارتفع بارتفاعه ممنوع الملازمة وبين الامكان والذاتيين انفصال حقيقي والانقلاب محال فان قيل
الحادث ممتنع في الازل ثم يمكن والمقدورية ممكنة قبل الوجود ثم تمتنع قلنا فرق بين ازلية الامكان وامكان الازلية فالحادث
ممكن في الازل والابد والحادث في الازل ممتنع دائما وامتناع المقدورية بعد الوجود غيري لا ذاتي

معناه ان ما صدق عليه هذا يصدق عليه ذاك او يحمل في المحققون على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذاك ويثبت ويصدق عليه ويحمل ونحو ذلك الا بحسب
العبارة وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق في التجريد قال والامكان ذاتي للغير اذ لو كان غيرا لكان الشيء في نفسه واجبا او ممتنعا اي ضروري الوجود
او العدم بالذات ثم يصير لا ضروري الوجود والعدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهو محال بالضرورة وهذا معنى الانقلاب قال وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة
الوجود الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود
فيقابل الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع ويعم
الامكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف ولهذا سمي بالامكان العامي فان العامة يفهمون
منه نفي الامتناع فمن امكان الوجود نفي امتناع الوجود ومن امكان العدم نفي امتناع العدم وقد سبق الى كثير من الاوهام ان للامكان العام مفهوما
واحدا يعم الامكان الخاص والوجوب والامتناع هو سلب ضرورة احد الطرفين اعني الوجود والعدم وهو بعيد جدا اذ لا يفهم هذا المعنى من امكان
الشيء على الاطلاق بل انما يفهم من امكان وجوده نفي الامتناع ومن امكان عدمه نفي الوجوب ولهذا يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب
كما في تقسيم الكلي اما الممتنع واما الممكن الذي اعتبر انتسابه ان يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب وبهذا ينحل ما يقال على قاعدة كون نقيض
الاعم اخص من نقيض الاخص من انه لو صح هذا لصدق قولنا كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ما ليس بممكن خاص فهو اما واجب او
ممتنع وكل منهما ممكن عام فيلزم ان كل ما ليس بممكن هو عام ممكن عام وذلك وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل
من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان في مقابلة الضرورة وكلما كان الشيء اخلى عن الضرورة كان احق باسم الممكن وذلك في المستقبل اولا
يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال فانه قد تحقق فيهما وجود الشيء او عدمه ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبالي العدم
في الحال لان الوجود ضرورة فيجب الخلو عنه ورد بان العدم ايضا ضرورة فيجب الخلو عنه وتحقيقه انه ممكن في جانبي الوجود والعدم وكما ان الوجود يخرجه
الى جانب الوجود ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما والظاهر
ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث
العدم فيلزم اشتراطه في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير
لزوم محال وذلك وقد يعتبر اشارة الى الامكان الاستعدادي وهو تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض يتحقق بعض الاسباب
والشرائط بحيث لا ينتهي الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة ويتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على
حصول الكثير مما لا بد منه او القليل كاستعداد الانسانية الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة وكاستعداد الكتابة الحاصل للجنين ثم للطفل
وهكذا الى ان يتعلم وهذا الامكان ليس لازما للماهية كالامكان الذاتي بل يوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط ويعدم بعد الوجود
لحصول الشيء بالفعل قال وعروض الامكان يعني ان الماهية اذا اخذت مع وجوده او وجود علتها كانت واجبة بالغير واذا اخذت مع عدمها
او عدم علتها كانت ممتنعة بالغير وانما يعرض لها الامكان الصرف اذا اخذت لا مع وجودها او عدمها او وجود علتها او عدمها بل اعتبرت من حيث
هي هي واعتبرت نسبتها الى الوجود فيحصل من هذه المقايسة معقول هو الامكان فالامكان ينفك عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير بحسب
التعقل بان لا يلاحظ للماهية ولا لعلتها وجود او عدم لا بحسب التحقق في نفس الامر لان كل ممكن فهو اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم
فيكون ممتنعا بالغير اللهم الا على راي من يثبت الواسطة قال والغير يعني ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير يتشاركان في اسم الضرورة
الا ان الاول ضرورة الوجود والثاني ضرورة العدم وهذا معنى تقابل المضاف اليه واذا اخذ الوجوب والامتناع متقابلي المضاف اليه بان
يضاف احدهما الى الوجود والاخر الى العدم صدق كل منهما على ما صدق عليه الاخر بطريق الاشتقاق بمعنى ان كل ما يجب وجوده بالغير يمتنع عدمه
بالغير وبالعكس كل ما يجب عدمه بالغير يمتنع وجوده بالغير وبالعكس واذا اضيف كل منهما الى الوجود او الى العدم امتنع صدق احدهما على الاخر
لان الشيء ما يجب وجوده يمتنع وجوده ولا الشيء ما يجب عدمه يمتنع عدمه وهو ظاهر فبينهما منع الجمع دون الخلو اذ لا يصدق شيء منهما على الواجب

اعني

على الواجب بالذات او الممتنع بالذات لكن جزء هذه المنفصلة المانعة الجمع اعني قولنا اما ان يكون الشيء واجبا بالغير او ممتنعا بالغير مما يجوز انقلاب احدهما الى الاخر
بان يعدم الموجود الواجب بالغير لانتفاء علته فيصير ممتنعا بالغير ويوجد الممتنع المعدوم بالغير لحصول علته فيصير واجبا بالغير بخلاف الوجوب الذاتي والامتناع
الذاتي فان بينهما ايضا منع الجمع ضرورة امتناع كون الشيء واجبا وممتنعا بالذات دون الخلو لارتفاعهما عن الممكن لكن يمتنع انقلاب احدهما الى الاخر
لان ما بالذات لا يزول وكذا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير وبين الامتناع بالذات والامتناع بالغير منع الجمع مع امتناع الانقلاب اما منع
الجمع فلان الواجب بالغير او الممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا وهو ينافي الواجب بالذات او الممتنع بالذات ولانهما لو اجتمعا لزم توارد العلتين المستقلتين
اعني الذات والغير على معلول واحد هو الوجود او العدم واما عدم منع الخلو فلارتفاع الوجوب بالذات والوجوب بالغير عن الممتنع بالذات او بالغير
وارتفاع الامتناع بالذات والامتناع بالغير عن الواجب بالذات او بالغير واما امتناع الانقلاب فظاهر وقد يستدل على امتناع كون الواجب
بالذات واجبا بالغير بانه لو كان كذلك لارتفع بارتفاع الغير فلم يكن واجبا بالذات وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو كان واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه انما
يلزم لو لم يكن واجبا بالذات وهو ظاهر وبين الامكان والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي انفصال حقيقي بمعنى ان كل مفهوم فهو اما واجب او ممتنع
او ممكن لانه اما ان يكون ضروري الوجود اولا والثاني اما ان يكون ضروري العدم اولا فالثلاثة لا تجتمع ولا ترتفع وهذا في التحقيق منفصلتان
كل منهما مركبة من الشيء ونقيضه وكذا كل منفصلة تكون من اكثر من جزئين فهي متعددة على ما تقرر في موضعه والاعراض بضروري الوجود والعدم
ليس بشيء لانه مفهوم اذ الاحظه العقل لم يكن الا ضروري العدم وهذا كما يقال على قولنا كل مفهوم اما ثابت او منفي بعرض مفهوم لا ثابت ولا منفي
فيجتمعان او ليس بثابت ولا منفي فيرتفعان فنقول هذا المفهوم منفي لا غير وفيما بين الواجب والممتنع والممكن الانقلاب محال لان ما بالذات
لا يزول فان قيل لم لا يجوز ان يختلف مقتضى الذات بحسب الاوقات قلنا لا نوع لا يكون مقتضى الذات بل مع دخل للاوقات فان قيل
الحادث ممتنع في الازل لان الازلية تنافي الحدوث ثم ينقلب ممكنا فيما لا يزال وكون الحادث مقدورا ممكن قبل وجوده ثم ينقلب بعد وجوده ممتنعا
ضرورة امتناع القدرة على تحصيل الحاصل اجيب عن الاول بان قولكم في الازل ان كان قيدا للحادث فلا نسلم انه يصير ممكنا فيما لا يزال بل الحادث
في الازل ممتنع ازلا وابدا وان كان قيدا للممتنع فلا نسلم ان الحادث ممتنع في الازل بل هو ممكن ازلا وابدا فازلية الامكان ثابتة للحادث وامكان الازلية
منتف عنه دائما فلا انقلاب اصلا وعن الثاني بانا لا نسلم ان مقدورية الشيء بعد وجوده تصير ممتنعة بالذات بل انما تمتنع بالغير مانع هو الحصول
حتى لو ارتفع لبقي مقدورا كما كان وذلك المبحث الثالث اذا جعل الوجود رابطة بين الموضوع والمحمول فالكيفية الحاصلة لتلك النسبة
من الوجوب والامتناع والامكان كما في قولنا الانسان حيوان او حجر او كاتب من حيث انها الثابتة في نفس الامر تسمى مادة القضية ومن حيث
انها تعقل او يتلفظ جهة القضية سواء طابقت المادة بان يكون نفسها كقولنا الانسان حيوان بالوجوب وح يصدق القضية او لم تطابقها
بان تكون اعم منها او اخص او مباينا وح قد يصدق القضية كقولنا الانسان حيوان بالامكان العام وقد تكذب كقولنا الانسان حيوان
بالامكان الخاص وانما لم يقتصروا على الموادّ بل تجاوزوا الى الجهات بما امكن التفاصيل لان الغرض من موجهات القضايا تركيب الاقيسة
لاستخراج النتائج وهي لا تحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة في نفس الامر بل بحسب جهاتها المعتبرة عند العقل ثم كلامهم مترددون
المعتبر في المادة هو الربط الايجابي حتى تكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعم
من الايجابي والسلبي حتى تكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع ثم المحققون على
ان في كل قضية الوجود واللاوجود رابطة والوجوب او الامتناع او الامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه الامور
او غيرها حتى ان قولنا الباري تعالى واجب وموجود في معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ومعدوم في معنى يوجد
ممتنعا ومعدوما او لا يوجد ممكنا وموجودا وقولنا الانسان ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور تتعدد
الاعتبارات اي يعتبر وجود هو المحمول وآخر هو الرابطة ووجوب او امتناع او امكان هو المحمول وآخر هو الجهة ويكون نسبة كل من الوجوب والامتناع
والامكان الى موضوعاتها بالوجوب لا الى الاخر في ذاته واذا اخذ الوجوب والامتناع غيريين فبالامكان وكذا الوجوه لغيره يجب ان يكون

يمكن الوجود في نفسه وممكن الوجود في نفسه قد يجب وجوده للغير كلوازم الماهية وقد يمتنع كالذوات المستقلة وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى قولنا
كل ممكن الوجود في نفسه ممكن من غير عكس — ذلك — البحث الرابع لا خفاء في ان الامتناع اعتبار عقلي وكذا الوجوب والامكان عند المحققين لان
الوجوب مثلا لو كان موجودا لكان واجبا ضرورة انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال نظرا الى ذاته فلم يبق الواجب واجبا وهو خلاف ما سبق
من امتناع الانقلاب والواجب بالوجوب فينتقل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا وهو محال وكذا الامكان
ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الوجود والبقاء والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والموصوفية واللزوم ونحو ذلك جعله صاحب
التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما يكون نوعه متسلسلا ومترادفا اي كل ما يتكرر نوعه بحيث يكون اي فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع
فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل
في الامور الموجودة ولذا لم تكن الامور الموجودة متصفة بمفهوماتها فلم يكن السواد اسود والعلم عالما والطول طويلا ونحو ذلك فان قيل
لم لا يجوز ان يكون وجوب الوجوب مثلا عينه ونفس ماهيته لا امرا زائدا عليه قائما به كبياض الجسم لئلا يلزم التسلسل وكذا البواقي قلنا لانه لو كان
كذلك لكان محمولا عليه بالمواطاة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطاة لانه لا معنى للواجب
الا ماله الوجوب واما اذا اريد ان الوجوب موجود بمعنى انه وجد والوجوب واجب بمعنى انه وجوب والامكان ممكن بمعنى انه امكان الى غير ذلك فلم
يكن له فائدة ولم يتصور فيه نزاع ثم تحقيق ذلك في الامور الاعتبارية بان يعتبر العقل لها اوصافا متعددة تنقطع بانقطاع الاعتبار من غير تعدد في الخارج
وقد ورد في المطارحات بوجه آخر ينفع عند هذا المنع وهو ان الوجوب والامكان والوجود والوحدة والكثرة والتعين ونحو ذلك حالها واحد في انها
امور موجودة عندكم اعتبارية عندنا وكل موجود له وحدة وتعين ووجوب او امكان وقدم او حدوث فلو كان الامكان مثلا موجودا لكان له وحدة
موجودة ولها امكان موجود له وحدة وهلم جرا فيلزم التسلسل في وحدات الامكان وامكانات الوحدة التي هي امور مترتبة مجتمعة في الوجود مع القطع بان
ليست الوحدة نفس الامكان وكذا يلزم سلسلتين وحدات الامكان وامكانات الوجود وأخرى من تعينات الامكان وامكانات التعين
وعلى هذا فقس ولما كان ههنا مظنة اشكال وهو انا قاطعون بان الباري تعالى موجود وواجب ومتعين وواحد وقديم وباق في الخارج لا في الذهن
فقط وكذا الامكان الانسان وحدوثه وكثرته ونحو ذلك اشار الى الجواب بان هذا لا يقتضي كون الوجوب والامكان وغيرهما امورا متحققة في الخارج
كالامور العينية القائمة بالموضوعات كبياض الجسم لان معنى قولنا الباري تعالى واجب في الخارج انه بحيث اذا لاحظ العقل الى الوجود حصل له معقول
هو الوجوب ومعنى قولنا الانسان ممكن انه اذا نسبه الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا الشيء متعين او واحد او كثير او قديم
او حادث في الخارج انه بحيث اذا لاحظه العقل له هذه المفهومات كما ان النسبة بينهما الايجاب لا السلب وهذا معنى تعالى ان انتفاء مبدأ
المحمول في الخارج لا يوجب انتفاء الحمل في الخارج كما في قولنا زيد اعمى — ذلك — وقد يستدل على كون الامتناع وصفا اعتباريا لا تحقق له في
الاعيان بما لا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال واما الوجوب والامكان فقد استدل على كونهما اعتباريين بوجوه الاول انهما لو كانا موجودين لما
صدقا على المعدوم ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم واللازم باطل لان الممتنع واجب العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم
ومبناه على ان كلا من الوجوب والامكان مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع ذلك فقد اعترض بان انتفاء البعض جزئيات
المفهوم لا ينافي كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كسائر الكليات الثاني لو كان الوجوب موجودا لزم امكان الواجب وهو محال بالضرورة
بيان اللزوم من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان وصفا قائما بالواجب كان محتاجا الى موصوفه ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن و
كل ممكن فهو جائز الزوال نظرا الى نفسه وان كان لازم الوجود نظرا الى غيره وزوال الوجوب عن الموجود يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان
واجبية الواجب تكون للوجوب الممكن في نفسه ضرورة احتياجه الى الموصوف وما يكون واجبيته لامر ممكن لا يكون واجبا لذاته بل ممكنا
بطريق الاولى لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن والجواب انا لا نم ان الوجوب ما به الواجبية بل نفسها وان الوجوب على
تقدير امكانه جائز الزوال في نفسه انما يكون كذلك لو لم يكن مقتضى ذات الواجب كالوجود ولا معنى للواجب الا ما يكون وجوده ووجوبه

ووجوبه وسائر صفاته لذاته وان سميت كلا منها ممكنا في نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نفسه لا وصف له فضعيف لان المتنازع هو
الوجوب بمعنى ضرورة الوجود واقتضائه ولا اختفاء في انه اذا كان امرا محققا موجودا كان زائدا في الذهن والخارج جميعا الثالث ان الوجوب لو كان
موجودا لكان ممكنا لما مر فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود
شيء آخر فذلك الوجوب ان كان هو نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره ينقل الكلام اليه وتسلسل وفي هذا التقرير دفع لما يقال ان وجوب
الواجب بذات الواجب لا بوجوب آخر الرابع لو كان الامكان موجودا او هو وصف عارض للممكن لزم تقدم وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم الموصوف
على العارض ولو بالذات واللازم باطل للقطع بصحة قولنا امكن فوجد دون العكس والجواب بانه من عوارض الماهية دون الوجود فلا يلزم الا تقدم
الماهية بمعنى الاحتياج اليها مدفوع بان المتنازع هو الامكان الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متاخرا عنهما الخامس ان الامكان لو كان
موجودا لزم قيامه بالمعدوم او بغير ما هو موصوف بالامكان واللازم ضروري البطلان وجه اللزوم ان امكان الشيء من اوصافه الذاتية ولابد
للوصف من محل يقوم به فقبل وجود الممكن يكون قيامه اما بالممكن المعدوم وهو الاول او بغيره وهو الثاني والجواب ان الوصف الذاتي ما
يكون مقتضى الذات ولا يلزم من كونها موجودة ان يوجد قبل الذات السادس ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متاخرا عنهما فقبل
تحققه يكون الممكن اما واجبا او ممتنعا وبعده يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب فان قيل فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون متاخرا ويلزم المحال
قلت اذا لم يكن له تحقق في الخارج لم يكن بينه وبين الماهية تقدم وتاخر الا بحسب العقل بمعنى انه اذا لاحظ الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل
له معقول عارض للماهية هو الامكان فلا يلزم الانقلاب لان الماهية دائما بهذه الحيثية — ذلك — احتج الخ قد سبقت الاشارة الى   غيره
الفرق بين الموجود والوجودي والاعتباري والعدمي والتمسكات السابقة انما دلت على ان ليس الوجوب والامكان امرين موجودين في الخارج
من غير دلالة على كونهما وجوديين او عدميين والتمسكات المخالف انما تدل على انهما ليسا عدميين من غير دلالة على كونهما موجودين او اعتباريين
فان ظاهر انهما لم يتواردا على محل واحد الا انا اقتصرنا على العموم في الوجه الاول من تمسكات المخالف وهو مختص بالوجوب انه لو كان عدميا
لزم كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لثباته ضرورة ان الوجوب تاكد الوجود واقتضاؤه واللازم باطل لان العدم منافي للوجود فكيف
يؤكده والجواب انه ليس عدما محضا ليس له شائبة الوجود بل هو امر اعتباري مفهومه ضرورة الوجود واقتضاؤه فيصلح مؤكدا له الثاني ان الوجوب
والامكان لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضيهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع مع القطع
بان الوجودي لا يصدق على المعدوم وكون النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما والجواب ان صدق الشيء على المعدوم لا ينافي كونه مفهوما
يوجد بعض افراده كاللاانسان الصادق على الممتنع وعلى الفرس ونحن لا نعني بالموجود والوجودي ما يكون جميع افراده الممكنة موجودة البتة
ولو سلم فلا نسلم استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما ذكر من انه ارتفاع للنقيضين
ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين في المفردات ان لا يصدقا على شيء حتى لو لم يصدق الوجوب واللاوجوب على شيء بل كانا مسلوبين عنه
كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت في نفسهما بان يكون الامتناع معدوما وكذا اللاامتناع لصدقه
على المعدوم الممكن فان استحالة ذلك ممنوعة نعم ارتفاع النقيضين في القضايا هو ان لا يصدق النقيضان المتنافيتان في نفسهما و لا
يثبت مدلولاهما بان يكذب قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر النسب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها
في المفردات تكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في نفسها وثبوت مدلولاتها مثلا اذا قلنا الانسان اخص
من الحيوان فمعناه ان كل ما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان من غير عكس واذا قلنا الضرورية اخص من الدائمة
فمعناه انه كلما صدقت الضرورية في نفس الامر صدقت الدائمة من غير عكس بمعنى ان كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الضروري
يصدق بينهما الايجاب الدائمي وليس كل ما موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الدائمي يصدق بينهما الايجاب الضروري الثالث
لو كان الوجوب والامكان عدميين لا تحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل

بان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لزم محالات احدها كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لثباته ضرورة ان الوجوب كذلك قلنا اعتبار عقلي لا عدم محض ٣٦
الثاني ارتفاع النقيضين ضرورة ان اللاوجوب واللاامكان عدميان لصدقهما على الممتنع قلنا قد يكون الصادق على المعدوم وجوديا باعتبار بعض الافراد ولو سلم فقد يكون
النقيضان عدميين كالامتناع واللاامتناع والعدم اللازمي ومعنى ارتفاع النقيضين في المفردات عدم صدقهما على الشيء لا خلوهما عن الوجود والثبوت كما في القضايا وذلك
كالمساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات باعتبار الصدق على الشيء وفي القضايا باعتبار ثبوتها في نفسها الثالث سلب الامكان عن الممكن والوجوب
عن الواجب عند عدم فرض العقل بل مطلقا لان امكانه لا في معنى لا امكان له وكذا الوجوب قلنا ممنوع بل قد يكون المحمول عدميا والحمل ضروريا كالمعدوم والممتنع فالامكان عدمي
وزيد ممكن بالضرورة بمعنى انه بحيث لو اسنده العقل الى الوجود لزم معقول هو الامكان ومعنى امكانه لا ان ذلك الوصف الصادق عليه عدمي ولا امكان له انه لا يصدق
عليه ذلك الوصف وكذا في الوجوب
فان قيل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته
في نفسه قلنا نعم في الثبوت بمعنى
الصدق اذ كثير من الاوصاف

واعتبارية وصفي الوجود والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل لا يقع وصفا للشيء الا باعتباره واللازم باطل للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل او لم يوجد والجواب انا لا نسلم الملازمة لجواز ان يكون المحمول مما لا تحقق له الا في العقل ويكون صدقه على الموضوع وانما بل ضروريا في نفس الامر كقولنا اجتماع النقيضين معدوم وممتنع فان هذا الحكم ضروري صادق في نفس الامر مع انه لا تحقق للعدم والامتناع الا بحسب العقل فكذا ههنا الوجوب والامكان عدميان والحكم بان الشيء واجب او ممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر بحيث اذا انتبه العقل له الى الوجود حصل معقول هو الوجوب او الامكان الرابع انهما لو كانا عدميين لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب الخارج سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد لان العدم في نفسه عدم بالنسبة الى كل شيء وهذا معنى قولهم امكانه لا معنى للامكان له والجواب المنع فان معنى قولنا امكانه لان ذلك الوصف الصادق على الموضوع عدمي ومعنى لا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف كما في صدق العدم والامتناع فان بني ذلك على انه لا تمايز في الاعدام اجيب بان التمايز العقلي ضروري وهو كاف فان قيل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه فما لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصول الشيء في الخارج كبياض الجسم واما بمعنى الحمل على الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى والعنقاء لا موجود واجتماع النقيضين ممتنع فلا فان الاوصاف الصادقة على الشيء بعضها ثبوتية وبعضها سلبية

المبحث الخامس من خواص الممكن انه يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب وانه لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح والتلازم بين المعنيين بل لتقارب مفهوميهما جدا قد يجعل الثاني تفسيرا للاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير ان يفتقر الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه يكون لا للذات بل لامر خارج فاذا قيل يحتمل ان لا يكون لذاته ولا لامر خارج بل لمجرد الاتفاق قلنا هذا مما يظهر بطلانه بادني التفات ولهذا يحكم به من لا يتاتى منه النظر والاستدلال ثم اختلاف البعض في نفس الحكم او في براهينه والتفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لا ينافي البداهة على ما سبق واما ما ذهب اليه الكثيرون من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخصص افعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضي ذلك وان قدرة الفاعل قد تتعلق بالفعل او الترك من غير مرجح فليس من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح ونحن لا نقول بامتناعه فضلا عن ان يكون ضروريا والى هذا يستند عندنا اختلاف حركات الكواكب وجهاتها واوضاعها واما الفلاسفة القائلون بالايجاب دون الاختيار فهلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب بل يصرحون باستنادها الى اسباب فاعلية لا اطلاع على تفاصيلها في الجملة لم يقل احد ممن يعتد به بوقوع الممكن بلا سبب

والاستدلال القائلون بان الحكم بامتناع الترجيح بلا مرجح كسبي استدلوا عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن لتساوي الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب ان التساوي بالنظر الى الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نفس المتنازع لجواز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد وترجحه امر حادث بعد ان لم يكن فيكون وجوديا ولا بد له من محل وليس هو الاثر لتاخره عن الترجح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلا بد منه والجواب ان الترجح مع الوجود لا قبله اذ لا يتصور رجحان الوجود مع كون الواقع هو العدم ولو سلم فقيام ترجح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان والمذكور في كلام الامام مكان الترجح الوجوب وهما مثلان في انه بناء على ان احد الطرفين يمتنع وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية فالراجح لا يكون الا واجبا وهذا الوجوب متقدم على الوجود على ما يجيء من ان الموجود الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وهو نسبة بين المؤثر والاثر يسمى من حيث الاضافة الى المؤثر ايجابا والى الاثر وجوبا فيمتنع سبقه على الوجود وكونه وصفا للمؤثر ليس بديهيا وقد نقل الامام في المباحث المشرقية انه على تقدير كونه ثبوتيا بمعنى عروضه للمؤثر انه يصير محكوما عليه بوجوب ان يصدر منه ذلك الاثر فالاول يمنع كونه امرا محققا مفتقرا

الى التاثير حال الوجود ايجادا للموجود وحال العدم جمع بين النقيضين وان الضرورة قاضية بوقوع الترجيح بلا مرجح في مثل الهارب من السبع يسلك احد الطريقين والعطشان يشرب احد الماءين مع التساوي وان العدم نفي محض لا يصلح اثرا والجواب عن الاول ان المحال ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم غايته ان الوجود يقارن الايجاد بالزمان وهو لا ينافي التاخر بالذات وعن الثاني ان اللازم على تقدير التسليم ترجيح المختار احد المتساويين بلا مخصص لا الترجح بلا سبب فان قيل بذا الاختيار والترجيح وقع بلا سبب قلنا لا بل بالارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص وعن الثالث انه عدم مضاف مستند الى عدم العلة بمعنى ان العقل يحكم بانه عدم لعدم علته واما التمسك بان العلية نقيض اللاعلية ثبوتية وكذا موصوفها وبان التاثير اما في الماهية او الوجود او الموصوفية والكل باطل لما سبق وبانه لو وجدت المؤثرية او الحاجة تسلسلت فضعفه ظاهر

ومن اقوى شبه المنكرين ذكر الامام من جانب المنكرين لامتناع وقوع الممكن بلا سبب كديمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق شبهات منها انه لو احتاج الممكن الى مؤثر فتاثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين اعني العدم الذي كان والوجود الذي حصل وما ذكر في المواقف من ان كون التاثير حال العدم باطل لانه جمع النقيضين ولان العدم نفي صرف فلا يصلح اثرا ولانه مستمر فلا يستند الى مؤثر الوجود ليس على ما ينبغي لان الكلام في التاثير بمعنى الايجاد والاظهر ان التاثير حال الوجود ايجاد الموجود وحال العدم جمع النقيضين على ان الوجه الثالث ليس بتام لان العدم انما يكون حادثا لا مستمرا الا انه الكلام اختصارا والمراد ان التاثير اعم من الايجاد والاعدام اما حال الوجود وهو باطل لانه ايجاد الموجود ولانه جمع النقيضين واما حال العدم وهو باطل لانه جمع النقيضين ولان العدم نفي محض لانا نقول لو اريد ذلك لم يكن لقوله فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى لان العدم على تقدير كونه اثرا انما يستند الى مؤثر العدم لا الوجود وبهذا يتبين انه ليس قوله ولانه نفي محض ادخل ولانه مستمر ابدا شبهة ثانية على نفي التاثير بمعنى ان الممكن لو احتاج الى مؤثر في وجوده لاحتاج اليه في عدمه وهو باطل لانه نفي محض ولانه مستمر فلا اثر وذكر بعد ذلك منع الشبهة بعينها في المذكور في كلام الامام ان التاثير حال العدم باطل لانه لا اثر فلا تاثير لانهما متلازمان بناء على كون المعلول مع العلة بحسب الزمان والجواب انا نختار ان التاثير حال الوجود فان اريد بايجاد الموجود بالوجود الحاصل بهذا الايجاد فلا نسلم استحالته كما في الفاعل فان السواد قائم بالجسم الاسود بهذا السواد وان اريد بوجود آخر سابق فلا نسلم لزومه فان الوجود الحاصل بالتاثير مقارن له وقد يختار ان التاثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين لان الاثر عقيب آن التاثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومعنى امتناع التخلف انه لا يتخلف آن وكان هذا مراد من اجاب بان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر على معنى ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود المؤثرية وهو معنى التاثير فيكون في آن عدم الاثر ويكون معنى تاثيره في الممكن اخراجه من العدم الى الوجود ومنها انه لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤثر وترجحه بلا مرجح لما وقع واللازم باطل بحكم الضرورة في مثل العطشان يشرب احد الماءين والجائع ياكل احد الرغيفين والهارب من السبع يسلك احد الطريقين مع فرض التساوي وعدم المرجح والجواب بعد تسليم عدم المرجح عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجح احد طرفيه بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد الامرين المتساويين من غير مرجح وتخصيص وهو غير المتنازع فان قيل هذا الاختيار والترجيح امر ممكن وقع بلا سبب وفيه المطلوب قلنا ممنوع بل انما وقع بالارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه لتساويهما واللازم باطل لان العدم نفي محض لا يصلح اثرا والجواب ان العدم ان لم يصلح اثرا منعنا الملازمة لجواز ان يتساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن لكن لا يحتاج العدم الى المؤثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان المقتضي فيه سالم عن المانع وان صلح اثرا منعنا بطلان اللازم وسوطا سره وتحقيقه انه وان كان نفيا صرفا بمعنى انه ليس له شائبة الوجود العيني لكن ليس نفيا صرفا بمعنى ان لا يضاف الا ما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الموجود فيستند الى عدم علة وجوده بمعنى احتياجه عند العقل حيث يحكم بانه انما يبقى على عدمه الاصلي او يتصف بعدمه الطاري بناء على عدم علة وجوده المستمر او الطاري فان قيل العدم لا يصلح علة لان العلة وجودية لكونها نقيض اللاعلية العدمية فيفتقر الى موصوف وجودي ولانه لا تمايز في الاعدام فلا يصلح بعضها معلولا قلنا نحو صدق السلب او الصدق على المعدوم في الجملة لا يقتضي كون المفهوم الكلي عدميا بجميع جزئياته ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وقد سبق مثل ذلك وعدم تمايز الاعدام ممنوع والتحقيق ان تساوي طرفي الممكن ليس الا في العقل فالمرجح لا يكون الا عقليا وعدم العلة او عدم الممكن ليس نفيا صرفا بل كل منهما ثابت في العقل متمايز عن الآخر فيصلح احدهما علة للآخر في حكم العقل ولا يلزم منه صلوح علته للوجود ليلزم انسداد باب اثبات الصانع لان ذلك انما يكون بحسب الخارج ومنها ان الممكن لو احتاج الى المؤثر فتاثيره اما في ماهية الممكن او وجوده او موصوفيته بالوجود لا يعقل غير ذلك والكل باطل اما في الماهية فلما سبق في بحث المعدوم ومجعولية الماهية من ان الماهية ماهية والوجود وجود والموصوفية موصوفية سواء وجد الغير او لم يوجد وان الوجود حال لا تاثير فيه وان الموصوفية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان والجواب ان التاثير في الماهية بان يجعلها متحققة لا بان

العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة كون الذات غير مقتضية للوجود والعدم فيكون المحوج هو الامكان لا الحدوث مستقلا او شرطا او شطرا كيف والحدوث صفة للوجود المتاخر عن التاثير المتاخر عن الاحتياج وكثير من المتكلمين عكسوا الدعوى والدليل والابطال فقالوا العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة ان الشي لم يكن فكان فيكون المحوج هو الحدوث لا الامكان كيف وهو كيفية نسبة الماهية الى الوجود المتاخر عن الاحتياج والجواب بانا لا نعني ان الامكان يتحقق فيوجب احتياج بل ان العقل يلاحظ الامكان فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الاحتياج الى التحيز هو التحيز جوابهم بعينه والاعتراض بانه لا احتياج حال البقاء لان التاثير حال البقاء في الوجود تحصيل الحاصل قيل وفي البقاء او في امر متجدد تاثير في غير الباقي جاز في الامكان مع زيادة حال ما قبل الوجود فانه نفي محض والجواب ان معنى الاحتياج الى المؤثر توقف الوجود او العدم او استمراره على امر تام

يجعلها ماهية او في الوجود الخاص بان يجعله للماهية لا بان يجعله وجودا ومنها انه لو وجدت مؤثرية المؤثر في الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل منها امرا ممكنا له مؤثر واحتياج وتسلسل ولا يندفع بان مؤثرية المؤثر واحتياج الاحتياج عينه لان ذلك يمتنع في الامور التي بها تحقق في الاعيان والجواب ان كون المؤثرية او الاحتياج اعتباريا لا ينافي كون المؤثر مؤثرا والممكن محتاجا على ما سبق غير مرة وما يقال من انه لو حصل في العقل دون الخارج كان جهلا لانتفاء المطابقة وان كلا منهما صفة قبل الاذهان فيستحيل قيامها بالذهن فجوابه ان عدم المطابقة للخارج انما يكون جهلا اذا حكم العقل بالثبوت في الخارج ولم يثبت وان الحاصل قبل الاذهان هو كون الشي بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو المؤثرية او الاحتياج وذلك

البحث السادس قد سبق ان الممكن محتاج الى السبب الآن ذلك عند الفلاسفة وبعض المتكلمين لامكانه وعند قدماء المتكلمين لحدوثه وقيل لامكانه مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث احتج الفلاسفة على دعواهم بان العقل اذا لاحظ كون الشي غير مقتضي الوجود او العدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده او عدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ واحتجوا على ابطال مذهب المخالف بان الحدوث وصف للوجود متاخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم متاخر عن تاثير المؤثر وهو عن الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج وجزئها وشرطها فلو كان الحدوث علة للاحتياج او جزءا او شرطها لزم تاخر الشي عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض المتكلمين فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان العقل اذا لاحظ كون الشي ما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية نسبة الوجود الى الماهية فيتاخر عن الوجود المتاخر عن التاثير المتاخر عن الاحتياج الى المؤثر والحق ان هذه العلة انما هي بحسب العقل بمعنى انه يلاحظ الامكان او الحدوث فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول في الحيز هو التحيز لا بحسب الخارج بان يتحقق الامكان او الحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريقين في الابطال مغالطة واما في الاثبات فكلام المتاخرين اظهر وبالقبول اجدر واعترض بانه لو كان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان او الحدوث وهما لازمان للممكن والحادث لزم احتياجهما حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة واللازم باطل لان التاثير حينئذ اما في الوجود وقد حصل بمجرد وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق واما في البقاء او في امر اخر متجدد وهو تاثير في غير الباقي اعني الممكن والحادث فيلزم استغناؤهما عن المؤثر وفي كون الامكان علة الاحتياج فساد اخر وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق مع انه نفي محض ازلي لا يعقل له مؤثر والجواب ان معنى احتياج الممكن او الحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود له او العدم او استمرارهما على تحقق امر او انتفائه بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر بدوام المؤثر واذا تحقق فاستمرار الوجود اعني البقاء ليس الا وجودا ماخوذا بالاضافة الى الزمان الثاني وبهذا قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر لا بل الا على مغايرة البقاء لمطلق الوجود ولا نزاع في ذلك

البحث السابع الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية لاحدهما عن الاخر وقيل العدم اولى بالممكن جوهرا كان او عرضا زايلا او باقيا لتحققه بدون تحقق سبب من مؤثر وحصوله بانتفاء شي من اجزاء العلة التامة للوجود المنتهي الى تحقق جميعها ورد بان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها ولا معنى لعدم المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وهذا القدر لا يقتضي اولوية العدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه ح يكون واجبا او ممتنعا لا ممكنا فانه قيل هذا انما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الآخر بمرجح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاولى الى عدم المرجح الخارج وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وسقوطها ممنوع وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب ليلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه واستدل الجمهور على امتناعه بوجوه الاول انه لو كان احد الطرفين اولى بالممكن نظرا الى ذاته فمع تلك الاولوية اما ان يمتنع وقوع الطرف الآخر فيكون الطرف الاولى

واجبا لذات الممكن فلا يكون ممكنا بل واجبا او ممتنعا هف واما ان يمكن وح فوقوعه اما ان يكون بلا سبب فيلزم ترجحه فيلزم اعني الطرف الغير الاولى او يكون بسبب يفيد ترجحه فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب والجواب انه لا يلزم من توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية وذلك لان التقدير ان المراد بها رجحان ما لا الى حد الوجوب الثاني ان الممكن يقتضي تساوي الوجود والعدم بالنظر الى ذاته لما ان كلا منهما لا يكون الا بالغير فلو اقتضى احدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين اعني اقتضاء التساوي ولا اقتضاءه والجواب انا لا نم ان الممكن يقتضي تساوي الطرفين بل لا يقتضي وقوع احدهما وهو لا ينافي اقتضاء احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع على ما هو المراد بالاولوية الثالث انه لو كان احد الطرفين اولى لذات الممكن فاما ان يمكن زوال تلك الاولوية لسبب او لا فان امكن لم تكن الاولوية ذاتية لتوقفها على عدم ذلك السبب ولان ما بالذات لا يزول بالغير وان لم يمكن كان الطرف الاولى ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا ان كان هو الوجود وممتنعا ان كان هو العدم والجواب انه لا يلزم من امتناع زوال اولوية الوجود او العدم بالمعنى الذي ذكرنا وتوهمه فضلا عن كونه ضروريا ليلزم وجوب الممكن او امتناعه وذلك لانه يجوز ان يقتضي ذات الممكن الوجود اقتضاء ما لا الى حد الوجوب والوقوع ويمتنع العدم بانتفاء اسباب خارجية تنتهي الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس ويكون الاولوية الذاتية بحالها باقية غير زايلة تاكيد لا بد من ذلك بعد انه لا يكفي في الوقوع مجرد الاولوية بل لا بد من انتهائها الى حد الوجوب بان يصير الطرف الآخر ممتنعا بالغير او لجاز ان نوقعه ايضا لكان وقوع الطرف الاول تارة ولا وقوعه اخرى مع استواء الحالين حيث لم يوجد الا مجرد الاولوية ترجحا بلا مرجح فالممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق وبعدما وجد يمتنع عدمه ضرورة امتناع الوجود والعدم وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول فان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان فظاهر واما بالذات بمعنى الاحتياج اليه فلانه اما ان يراد الاحتياج في الوجود العيني وهو باطل لان الوجوب والوجود ليسا امرين متغايرين في الخارج يتوقف احدهما على الآخر ولو كان فالوجوب صفة للوجود فيكون متاخرا عنه لا متقدما واما في الوجود الذهني وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس قلنا المراد السبق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فانه يحكم قطعا بانه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة والوجوب لو كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة فيكون متقدما عليها لا متاخرا قلنا العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى العلة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الوجود فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافي الاختيار وح ينتقض دليلكم قلنا اذا كان الاختيار من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه وذلك

المبحث الثالث في القدم والحدوث والمتصف بهما حقيقة هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشي اكثر وبالحدوث كونه اقل فالقدم الذاتي اخص من الزماني وهو من الاضافي بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه اقدم من الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس وذلك ولا قديم بالذات سوى الله تعالى لما سيأتي من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة وقديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى

بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات وآما القديم بالزمان فيجعله الفلاسفة شاملا لكثير من الممكنات كالمجردات والافلاك وغيرها كل على ما يبنى والمتكلمون منعوا
لصفات اربع فقط حيث بنوا ان ما سوى ذات الله تعالى وصفاته حادث بالزمان وآما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا
عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا له تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية
والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة علة للاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا
تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في
الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور متعددة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه الحكيم المحقق بانهم يفرقون بين الوجود
والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم
ما لا اول لثبوته وكان في قول الامام ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين
قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت وما نقل في المواقف عن الامام ان الاحوال الاربعة هي
الوجود والحيية والعلم والقدرة فلا يخلو عن تسامح قال والقديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار يعني ان اثر المؤثر المختار لا يكون الا حادثا
مسبوقا بالعدم لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وما نقل في المواقف عن
الآمدي انه قال يسبق الايجاد وقصده كسبق الايجاد طبعا في جواز كونهما بالذات دون الزمان وفيه جواز كون اثره قديما فلا يوجد في كتبه الا
الابكار الا انه قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى ويكونان معا في الوجود لا تقدم الا بالذات
كما في حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب مختارا لا موجبا ولهذا مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب على دفع السند
قائلا لا نسلم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج ثم صرح في شرح الاشارات بان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم
يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار ولا الى ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست
كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية والى انه ازلي تام في الفاعلية وان العالم ازلي مستند
اليه وانت خبير بان هذا احتراز عن شناعة نفي القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان
يمنع قال دون الموجب اي لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله
الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما
لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة واستدل الامام على امتناع استناد القديم الى الموجب ايضا بان تاثيره في شيء يمتنع ان يكون حال
بقائه والا يلزم ايجاد الموجود فتعين ان يكون حال حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما وجوابه ان الممتنع ايجاد الموجود بوجود حاصل
بغير هذا الايجاد وهو غير لازم وان معنى تاثير المؤثر في الشيء وايجاده اياه حال بقائه هو ان وجوده يفتقر الى وجود المؤثر ويدوم بدوامه
من غير ان يكون هناك تحصيل ما لم يكن حاصلا ليلزم حدوثه قال فالقديم يمتنع عدمه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار
فالثابت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بطريق الايجاب اما بلا واسطة كمعلوله الاول
او بوسائط قديمة كالثاني والثالث بما سيأتي من امتناع التسلسل واياما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات الواجب ولوازمه بوسط
او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الموجب على شرط حادث قلنا
لانه حينئذ يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا قلنا امتناع عدم الشيء لا ينافي امكانه الذاتي
لجواز ان لا يكون ذلك لذاته بل لتمام علته الموجبة فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما
ممتنع العدم وانما ذلك على رأي الفلاسفة فان قيل صفات الواجب عندكم موجودة قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار و
يتعين الايجاب قلنا علة الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان وصفات الواجب وان كانت ممتنعة الانفكاك عن ذاته لا تكون آثارا له وانما

يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ولو سلم فالتأثير والتأثر انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير بينهما وسيجيء لهذا زيادة بيان قال زعمت
الفلاسفة ان كل حادث اي موجود بعد العدم مسبوق بمادة ومدة وعنوا بالمادة ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولى ان كان صورة
او متعلقا ان كان نفسا وبالمدة الزمان وبنوا على ذلك قدم المادة والزمان لانه لا يمتنع ان يحل بها السواد وبدون هذه النفس مثلا قديم لظهور استحالة
ولا يمتنع ان قبل كل مادة مادة لا الى بداية كما في الحركة والزمان لانه ليس يلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود ضرورة ان كلا منها حادث مترتب
عليها وهو صريح الشفاء بخلاف الحركة والزمان فانهما على التجدد والانقضاء بل يعني انه لابد ان يكون للمركب مادة بسيطة هي الحاصل للصور والاعراض الحادثة مع
انه لو كانت حادثة لها مادة اخرى وتسلسل واحتجوا على ثبوت المادة بان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله امكان فهو مع
وجوده مما يسبق بين الاولوية وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء
على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء
هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لانه يعلل بالامكان ويعلله بعدمه فيقال هذا مقدور لكونه ممكنا وذاك غير مقدور لكونه ممتنعا
ولانه لا يكون الا بالمقياس الى القادر بخلاف الامكان فان قيل الدليل منقوض بالممكن القديم كالمولد والمجردات فانها ممكنة ولا مادة لها قلنا امكانها
قائم بها اذ ليس للقديم حالة قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا غيره فان قيل امكان الشيء صفة فلا يقوم الا بموصوف فيما
بمحله كما في الصور والاعراض لم يكن ذلك الحال وجوده والكلام فيما قبل الوجود قلنا سنتولى من كلامهم ما يدفع هذا الاشكال والجواب
انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي اللازم لماهية الممكن فلا نسلم انه وجودي فضلا عن كونه امرا محققا يستدعي محلا موجودا في الخارج وقد مر بيان ضعف
ما لزم على ذلك وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون
هناك مادة وامور معدة لها ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي قوله
المخالف للانسان الى التغاير بين الامكانين وذلك من وجوه احدها ان الذاتي لا يتفاوت بحسب الوجود والعدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء و
الاستعدادي يتخصص لانه حالة مقربة للمادة الى تاثير المؤثر فيها وايجاد الحادث وثانيها ان الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد فان استعداد
المضغة للانسانية اقرب منها استعداد العلقة وهو من النطفة وهو من المادة النباتية وهو من المعدنية وهو من العنصرية وهكذا حتى الى الهيولى
الاولى البعد الكلي ولا كذلك الامكان الذاتي فانه لا يتصور تفاوت واختلاف في امكان وجود الانسان لماهيته وما يتوهم من تفاوته عند اعتبار
التعلق بامر خارج كامكان وجود الانسان لماهيته بالنظر الى العلقة والمضغة مثلا فعائد الى الاستعدادي وثالثها ان الذاتي اعتبار عقلي لا تحقق
له في الاعيان بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حاصلة للشيء مهيئا ونفاه الا انا فضلا عن الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والوضع اوصعة كالنفس
مختلفة بالقرب والبعد والشدة والضعف بحسب حدوث شرط وارتفاع مانع ويسمى بالقوة عند عدم الحادث وزائلا عند حصوله
لكون الجسم في اوساط الحيز عند الوصول الى نهايته وهو لحكم الزوال بواجب فيه تردد قال فان قيل اعلم ان للفلاسفة في
التفصي عن هذا الاشكال وجهين احدهما ان المراد بالامكان الذاتي وهو معنى كون امكان الحادث قبل وجوده متعلقا بموضوع موجود
في الخارج وتقريره ان الامكان لا محالة يكون بالقياس الى وجود والوجود اما بالذات كوجود البياض في نفسه واما بالعرض كوجود الجسم ابيض
اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد شيء شيئا آخر او يوجد له شيء آخر كالبياض للجسم والصورة للمادة والنفس للبدن
ولا خفاء في احتياجه الى وجود شيء يوجد له شيء آخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان
مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج
الى موضوع يقوم به امكان ذلك الشيء قبل وجوده بمعنى كون ذلك الشيء في ذلك الموضوع او معه بالقوة فهو صفة للموضوع من حيث هو فيه كوصف
الموضوع وصفه للشيء من حيث هو بالقياس اليه كاضافة المضاف اليه وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير بل يكون قائما بنفسه
من غير تعلق بموضوع او مادة فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اولا علاقة له بشيء من الموضوعات ليقوم

وموجب لانه عرض لا جوهر وضعف هذا الوجه ظاهر لان الاشكال عايد فلانه لو ثبت ان امكان الحادث عرض يستدعي محلا اواستدل على ذلك استدلالا
فاسدا بانه لو لم يكن امكان الحادث امرا موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلم يكن ممكن الوجود على ما في الشفاء بل لم يحتج الى ما ذكر من التفاصيل
وثانيهما ان المراد بالامكان الامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده
او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لامتناع التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وهو ايضا
يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها بجملته يفتقر الى شرط آخر
حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماعها في الوجود كالحركات والاوضاع
الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالات معدة اما الفيضان عن العلة هي الاستعدادات المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس
الحادث ولا امرا منفصلا عنه لا يتقوم بل متعلقا به وهو المحل اي المادة وهذا ايضا ضعيف لابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل
بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق به ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث قال ـــــــ واما المتكلمون
احتجوا على كون الحادث مسبوقا بالزمان بوجهين احدهما انه لا بد من سبق حوادث متعاقبة يعني حصول هذا بعد حصول ذلك بحيث لا يجتمع
المتقدم والمتاخر وما ذلك الا بالزمان وثانيهما انه لا معنى للحادث الا ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم وظاهر ان سبق عدم الشيء على وجوده لا
يعقل الا بالزمان وهذا التقرير لا ينبني على ان التقدم او وجوده وانه هو الزمان حتى يرد الاعتراض بانا لا نسلم انه وجودي بل اعتباري يعرض
للعدم ايضا والحاكم بثبوته الوهم وحكمه مردود كما في تحيز البارئ حيث يحكم به الوهم بناء على ان ما يشاهد من الموجودات متحيز وانما ينبني على صحة
الحكم بان هذا متقدم على ذاك كتقدم الحادث على وجوده ولا خفاء في انه حكم عقلي ضروري والزمان هو مصحح التقدم لا نفسه والجواب ان مبنى
الاول على افتقار كل حادث الى سبق حوادث متعاقبة وقد مر ما فيه ومبنى الثاني على ما ذهب اليه الفلاسفة من ان اقسام التقدم والتاخر والمعية
منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة يعني ان كلا منها يكون اما بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان كتقدم
الاب على الابن واما بالشرف كتقدم العالم على المتعلم واما بالرتبة وهي قد تكون حسية بان يكون الحكم بالترتيب وتقدم البعض على البعض ماخوذا
من الحس لكونه في الامور المحسوسة وقد تكون عقلية بان يكون ذلك في الامور المعقولة وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب الوضع
وذلك كتقدم الرأس على الرقبة وتقدم الامام على المأموم وتقدم الجنس على النوع وتقدم بعض مسائل العلم على البعض ومعلوم ان تقدم عدم الحادث
على وجوده ليس الا بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر وتمام الاستقراء ونقضوه بتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم
فانه ليس بالعلية والطبع والرتبة والشرف وليس بالزمان لان كلا من الامس واليوم زمان لا امر يقع في الزمان وما يقال في بيان الحصر من ان المتقدم
والمتاخر ان لم يجتمعا في الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والا فان لم يحتج المتاخر الى المتقدم
فبالشرف وان احتاج فان كان المتقدم مؤثرا في المتقدم المتاخر فبالعلية والا فبالطبع او ان المتقدم ان توقف وجود المتاخر عليه فبالعلية
او بالطبع كما ذكرنا وان لم يتوقف فالتقدم ان كان بالنظر الى الكمال للمتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدأ محدود فبالرتبة والا فبالزمان
او ان التقدم اما حقيقي يكون بحسب الامر نفسه فلا يتبدل باعتبار المعتبر واما اعتباري يتبدل والاول ان كان بالنظر الى الذات
فبالطبع وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتاخر مشروطا بانقضاء وجود المتقدم فبالزمان والا فبالعلية والثاني يفتقر
الى الحالة المعتبرة في الاعتبار فان كان الكمال المتقدم فبالشرف والا فبالرتبة فلا خفاء في انه ليس الا وجه ضبط مع ان التقدم بالطبع قد
يكون بالنظر الى الوجود كما في الشرط وان التقدم بالزمان قد يكون للعدم دون الوجود وبعد تمام الوجوه فالزماني بالمعنى الذي ذكر فيها
شامل للتقدم الذي بين اجزاء الزمان والذي بين الاب والابن بواسطة الزمان فيكون من التقدم بغير العلية والطبع والرتبة والشرف تقدم لا ينتقر
الى زمان يقع فيه المتقدم والمتاخر فيجوز ان يكون تقدم عدم الحادث على وجوده من هذا القبيل فلا يثبت كون كل حادث مسبوقا بالزمان
ولا يضرنا في استغنائه عن الزمان تسمية مثل هذا التقدم زمانيا على ما قال بعضهم ان التقدم الزماني على وجهين احدهما ان يكون المتقدم

في زمانه قبل زمان المتاخر كما بين الاب والابن وثانيهما ان يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتاخر من غير ان يكون هناك زمان كما بين الامس واليوم وقال بعضهم
ان التقدم الزماني بالحقيقة هو الذي بين اجزاء الزمان وانما يعرض لغيره بواسطته فلا معنى لتقدم الاب على الابن الا تقدم زمانه على زمانه حتى لو اريد
بالتقدم الحقيقي ما يستغني عن الواسطة لم يتناول هذا القسم وحصر بعضهم التقدم في الذي بالعلية والذي بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم ١٠٠
بالشرف راجعان الى الزماني لان معنى تقدم مكان على آخر ان زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع ان زمان
الاخذ والشروع في ملاحظته قبل زمانه في الاخذ في النوع ومعنى تقدم المعلم على المتعلم انه فيه صفة توجب تقدمه في المجلس او في الشروع في الامور فيعود الى الزماني
بوسط او بلا وسط وان التقدم الزماني راجع الى التقدم بالطبع لان السابق من الاجزاء المفروضة للزمان معد لوجود اللاحق وشرط له كالحركة
فالتقدم الحقيقي هو الذي بالعلية او بالطبع والمعنى المشترك بينهما كون المتاخر محتاجا في تحققه الى المتقدم من غير احتياج للمتقدم اليه الا ان المتقدم
في الذي بالعلية هو المفيد لوجود المتاخر ولا كذلك في الذي بالطبع والمعتبر هو العلة التامة ام الفاعلية فيه تردد فعلى الاول يكون المتقدم والمتاخر بالعلية
متلازمين وجودا وعدما وعلى الثاني قد توجد ذات المتقدم بدون ذات المتاخر بان ينتفي بعض شروط التاثير والمتقدم بالطبع لا يستلزم المتاخر
وجودا بل عدما والمتاخر يستلزم وجوده وجود الاول عدما واما بالنظر الى مفهومي التقدم والتاخر فبين كل متقدم ومتاخر تلازم وجودا وعدما لكونهما متضايفين
لكن اذا اعتبرا من قسم واحد فان مضايف المتقدم بالطبع مثلا انما هو المتاخر بالطبع لا بالعلية او الزمان او الرتبة او الشرف وعلى هذا فقياس
سائر الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال له التقدم بالطبع ويخص ما بالعلية باسم الذاتي
وقد يسمى التقدم بالطبع تقدما بالذات بمعنى ان المتقدم مقوم لما يحتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود كما في العلية فان الاثنين
لا يتم ولا يعقل بدون الواحد ولا خفاء في ان هذا انما هو في الجزء دون الشرط فالحكم ليس بكلي على ما يشعر به ظاهر عبارة المواقف قال ـــــــ
ومن ههنا ترددوا في اختلاف العبارات في ان مقولية التقدم والتاخر والمعية على الاقسام الخمسة الخمسة بحسب الاشتراك اللفظي بان يكون
موضوعا لكل على حدة او بحسب التشكيك بان يكون موضوعا لمعنى مشترك بين الكل لا على السواء لكونه في التقدم بالعلية اقدم وفي التقدم
بالطبع اولى حيث يكون بالنظر الى الذات وفي التقدم بالرتبة الحسية اشد منه في العقلية وكان هذا مبني على ان الكل عائد الى التقدم بالعلية او بالطبع
وبالزمان او الى الاوليين فقط واللفظ موضوع بازاء معنى مشترك هو كون الشيء محتاجا اليه والا فليس للفظ مفهوم مشترك بين الكل لا يقال الكل
مشترك في معنى واحد هو ان للمتقدم امرا زائدا لا يوجد للمتاخر كالتاثير في الذي بالعلية وكونه مقوما او شرطا في الذي بالطبع وكونه مضيا لزمان اكثر
في الذي بالزمان وزيادة الكمال في الذي بالشرف وقرب الوصول اليه من مبدأ معين في الذي بالرتبة لانا نقول ليس هذا مفهوم لفظ التقدم
ولا الصدق على كل شيء ينسب الى آخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد في الآخر وان ارادوا اشتماله على امر زائد هو احد الامور المذكورة فهيا باقي
في كل مشترك لفظي بان يقال لفظ العين مثلا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد المعاني قال ـــــــ المنهج الرابع في الوحدة
والكثرة والحق انهما من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان بمثل ما سبق في الوجوب والامكان وان تصورهما بديهي لحصوله لمن لم
يمارس طرق الاكتساب فلا يعرفان الا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هي الانقسام وقد يقال الوحدة عدم الانقسام ١٠١
الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولا خفاء في انتقاضهما طردا وعكسا بالمجتمع من الامور المتخالفة واما ما يقال ان الوحدة عدم الكثرة
والكثرة هي المجتمع من الوحدات بناء على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لما ان الوحدة مبدأ الكثرة والعقل انما يعرف المبدأ
قبل ذي المبدأ والكثرة ترتسم صورها في الخيال فينتزع العقل منها افرادا واحدا فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة
عند العقل تفسيرا بالاعرف لا بالمساوي في المعرفة والجهالة قال ـــــــ والقطع لما كانت الوحدة مساوقة للوجود بمعنى ان كل ما له
وحدة فله وجود ما وكل ما له وجود فله وحدة بوجه ما توهم بعضهم ان الوحدة هي الوجود وهو باطل لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد
وبحاول التنبيه على ان كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين احدهما انا نعقل ماهية الشيء او وجوده من غير
ان نعقل وحدته او كثرته بل مع التردد فيه كما نقطع بوجود الصانع ثم نثبت بالبرهان وحدته ونقطع بوجود الفلك وما فيه ثم نثبت كثرته وثانيهما

على وجوديتهما بان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة وهي اما عدمية فتكون الوحدة وجودية لكونها عدم العدم هذا خلف واما وجودية فيلزم كون الجميع من العدمات وجودية وهو محال وكون الوحدة وجودية لكونها جزءا هذا خلف واذ ليست الكثرة الا التالف من الوحدات يلزم كونها ايضا وجودية وعلى عدميتهما بانه لا يعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا التالف من الوحدات وكلاهما ضعيف المبحث الثاني

انا اذا جمعنا مياه اواني كثيرة في اناء واحد حتى صارت ماء واحدا او فرقنا ماء اناء واحد في اواني كثيرة حتى صارت مياها كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالهما من غير زوال وتبدل قطعا فلو كانت الوحدة او الكثرة نفس الوجود او الماهية لما كان كذلك وقد يستدل بنقل خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في ان الوحدة والكثرة وجوديتان او عدميتان وتمسكات من الطرفين ويشعر بعضها بان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم وبعضها بان المراد بالعدمي ما يدخل في مفهومه العدم وبالوجودي ما لا يدخل فمن تمسكات الفلاسفة ان الوحدة جزء هذا الواحد الموجود وانها نقيض اللاوحدة العدمية لصدقها على الممتنع وانها لو لم تكن موجودة لما كان شيء ما واحدا في الفرق بين قولنا وحدة لا وقولنا لا وحدة او الكل ظاهر الفساد ومنها ما اورده الامام من ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابل لها والكثرة اما ان يكون امرا عدميا ويلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم العدم واما ان يكون امرا وجوديا وهي عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم كون مجموع العدمات امرا وجوديا وهو مح او نقول الوحدة جزء منها فتكون وجودية واذا بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات ورد بان سلب العدمي قد يكون عدميا كاللاامتناع واللاامتناع ومن تمسكات المتكلمين ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة لكونها الوجود مساوقا للوحدة ولكانت الوحدات متشاركة في الوحدة ومتمايزة بالخصوصيات فيكون للوحدة وحدة ويتسلسل والجواب بانقطاع الاعتبار او بان وحدة الوحدة عينها اعتراف بانها من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان بمنزلة الوجوب والامكان ومنها انه لا يعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا التالف من الوحدات ورد بان هذا عين الدعوى ثم معروض الوحدة قد يسمى ان الوحدة قد تعرض لمثل الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة ولغيرها وهذا بيان لانسامها باعتبار المعروض تنبيها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معنا ما بحسب الاقوال فموضوع الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين اولا فان لم يكن فاما ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام اولا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام كان قولنا وحدة واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للانقسام اولا فان لم يكن فاما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية اولا فالاول النقطة والثاني المفارق وان كان قابلا للقسمة فقبوله القسمة اما بالذات وهو الكم او بالعرض وهو الجسم فان كان بسيطا متشابه الاقسام فهو الواحد بالاتصال وان كان مركبا مختلف الاقسام فهو الواحد بالاجتماع والكم ايضا من قبيل الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يلتقيان عند حد مشترك كضلعي الزاوية ولجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك احدهما بحركة الاخر سواء كان الالتحام طبيعيا كاللحم مع العظم او لا كاجزاء السلسلة قال الامام الاجسام المتشابهة ان اعتبر حالها قبل حصول الانقسام فهو الواحد بالاتصال لا ان صورته وهيولاه واحدة ويمكن ان يتوهم فيه اجزاء متلاقية عند حد مشترك وان اعتبر حالها عند حصول القسمة فانه لا بد ان تكون تلك الاجزاء من شانها ان تتحد موضوعاتها بالفعل لا كاشخاص الناس فانه ليس من شانها الاتحاد وهذا القسم مع انه واحد بالنوع واحد بالموضوع يعني ان المياه المتكثرة بالشخص واحدة بالنوع لكونها تماثلة متفقة الحقيقة وبالموضوع ايضا اعني المادة التي هي محل للصور والاعراض لانها وان تعددت مواقها بالشخص لكن تعود عند الاجتماع في اناء واحد مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة والا فالجواهر الفردة لا تصير واحدة قطعا الواحد بالاجتماع قد تكون وحدته بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد تكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد تكون بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات يجمع من ستة اسداس يسمونها درهما واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة منها لا تسمى واحدا وان كانت متصلة ولا فرق في ذلك بين ان يكون من الاجسام المتشابهة الاجزاء او غيرها الا ان ما ذكرنا من الاقسام الثلثة انما يجري في المركبات فلذا خص بالواحد بالاجتماع وفي عبارة الامام اقسام للواحد التام وهو الذي يشتمل على جميع ما يمكن له كالخط الدائرة بخلاف الخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن ابدا والمراد جميع ما يمكن له من الكثرة والاجزاء لا من الاوصاف والكمالات على ما قد يتوهم وما لا يكون تاما في عبارة بعض المتاخرين من الفلاسفة يسمى بالناقص وفي الطوالع بغير التام وفي كتب الامام بالكثير هذا او لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثرة وان كان فلا بد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد

فان اول مراتبها الاثنينية ويحصل من انضمام واحد الى واحد ثم يتزايد بزيادة الآحاد لا الى نهاية انواعا مختلفة اللوازم متحصلة في العقل من اعتبار انضمام الآحاد حتى لو اعتبر واحد في المشرق مع واحد في المغرب حصلت الاثنينية من غير ان يتحقق قيام امر بهما كيف ولو تحققت لقامت بالمجموع فيلزم في كل واحد شيء منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية ثم

واحد واحد اكثر الجهة الوحدة اما ان يكون مقوما للكثيرين بمعنى كونه ذاتيا غير عرضي واما ان يكون عارضا واما ان لا يكون ولا ذاك فالاول اما ان يكون تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو في الانسانية او جزءا مقولا في جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية او في جواب اي شيء هو في جوهره وهو الواحد بالفصل وانما تغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات والثاني اما ان يكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالقطن والثلج للبياض او محمولات لموضوع كالكاتب والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في التدبير الذي ليس عارضا للنسبتين بل للنفس والملك ولا خفاء في ان التدبير محمول على النسبتين وان قلنا النفس كالملك في التدبير فالتدبير محمول عارض لهما فهو كالبياض للقطن والثلج وبالجملة جهة الوحدة مفهوما به اشتراك وهو لا يكون الا بحسب يحمل بالمواطاة او الاشتقاق قال وبعض هذه الاقسام اولى بالوحدة يعني ان الواحد مقول بالتشكيك دون الاشتراك او التواطي لكونه مفهوما واحدا متفاوتا بالاولوية فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اصلا اولى بالوحدة مما ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى اجزاء متخالفة ولم يقل احد بالتفاوت في الاشدية والاقدمية لكونه غير معقول قال وكذا الكثرة يشير الى احكام منها ان الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه ومنها ان اول مراتب العدد الاثنينية يعني ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد لصدق الحد وهو الكم المنفصل عليهما دونه وما قيل ان العدد الاول اعني الواحد ليس بعدد فكذا الزوج الاول ليس بزوج ومنها ان الاعداد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها من الزوجية والفردية والاصمية والمنطقية ومنها انها متالفة من الآحاد فاجزاء العشرة واحد عشر مرات لا خمسة وخمسة او ستة واربعة او سبعة وثلاثة او لا ترجحان لشيء من ذلك بخلاف الواحد فانه يترجح بانه لا اقل منه وان الاثنين انما يتالف منه ولان تجوز زيادة الواحد يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنها انها غير متناهية لان كل عدد فرض فانه يمكن زيادة الواحد عليه ومنها انها امور اعتبارية متحصلة في العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق الى واحد في المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير ان يحصل لهما امر بحسب الخارج ولان اجزاءها امور اعتبارية هي الوحدات ولانها لو تحققت في الخارج فاذا قلنا لزيد وعمرو مثلا انهما اثنان فقيام الاثنينية اما باحدهما او بكل منهما وهو ظاهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم في كل منهما شيء منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية قال المبحث الثالث ويمتنع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصير شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماء في اناء او الاجتماعية كما امتزج الماء والتراب فصار طينا او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كالجسم كان سوادا وبياضا فصار سوادا بل بان يصير احدهما الآخر الصائر بعينه اياه وذلك لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما او من ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتي لا يعقل زواله اذ لكل منهما خصوصية هو بها هو فمع زوال الخصوصية لم يبق ذلك الشيء وآخر من بانه ان كان استدلالا فنفس المتنازع وان كان تنبيها فليس ادخل من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا يمتنع الزوال ودون اتحاد الاثنين الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد وان لم يبق احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث واياما كان فلا اتحاد واعترض بانا لا نسلم انهما لو بقيا كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فعل الا تغير آخر وسوانهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة واما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شيء منهما موجودا فكان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وفناء لهما وحدوث ثالث فاعترض بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد ثم توجه هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث فاجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا فلم يكن التقصي عن هذا المنع الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا قال المبحث الرابع ومن خواص الكثرة التغاير فانه لا يتصور الاثنين متعددا وانما

الخلاف في عكسه وهو ان التعدد هل يستلزم التغاير فعند المتقدمين من اهل السنة لا ولذا قالوا الغيران موجودان جاز انفكاكهما فخرج المعدوم ان
وكذا المعدوم والموجود وبناء على ان التغاير عندهم وجودي كالاختلاف والتضاد فلا يتصف به المعدوم واما التعليل بانه لا تمايز بين الاعدام ١٠٤
فيخص المعدومين وخرج الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع الانفكاك ودخل الجسمان وان فرضنا كونهما قديمين لانهما ينفكان بان
يوجد الموصوف وتنعدم الصفة فجواز الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الحيز او بحسب الوجود والعدم فلا حاجة الى التقييد بقولنا في حيز او عدم
على ما ذكر الشيخ وهذا التفسير مشعر بانه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب وان الصفة التي ليست عين الموصوف ولا غيره هي الصفة اللازمة النفسية
وقيل بل الصفة القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه الا ان عمدتهم الوثقى في التمسك وهو ان قولنا ليس في الدار غير زيد وليس في
يدي غير عشرة دراهم كلام صحيح لغة وعرفا مع ان في الدار اعضاء زيد وصفاته وفي اليد آحاد العشرة واوصاف الدراهم لا يفرق بين الصفات المفارقة
واللازمة ويقتضي ان لا يكون ثياب زيد بل سائر ما في الدار من الامتعة غير زيد ونساؤه وبنيه وكيف يخفى على احد ان المراد بهذا الكلام نفي انسان آخر
وعدد آخر فوق العشرة واعترض على تعريف المتغايرين بانه ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم
بدون الصانع واجاب الآمدي بانه يكفي الانفكاك من جانب واحد وقد امكن عدم العالم مع وجود الصانع ورد بانه ح لا يكون مانعا لانه يدخل
فيه الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة اذ يمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وان امتنع عكسه واجاب بعضهم بان المراد جواز
الانفكاك من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج وكما يمكن ان يعقل وجود الصانع دون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولا يعقل
وجود الصانع بل يطلب بالبرهان وهذه العناية توافق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغيرين هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الآخر ولفظ
احدهما لابهامه كثيرا ما يقع موقع كل واحد منهما وما قيل ان الشيء قد يعلم من جهة دون جهة كالسواد يعلم انه لون ويجهل انه مستحيل البقاء فلو تغاير
الجهتان لزم كون العرض الواحد الغير المتجزي شيئين متغايرين ليس بشيء لان تغاير جهتي الشيء لا يستلزم تغايره في نفسه فان قيل العالم
من حيث انه معلول ومصنوع للصانع لا يمكن ان يعقل بدونه فيلزم ان لا يكونا متغايرين قلنا المعتبر في التغاير هو الانفكاك بحسب الذات
والحقيقة ولا عبرة بالاضافات والاعتبارات والعالم باعتبار كونه معلولا للصانع من قبيل المضاف وقد اورد على القائلين بان الغيرين
موجودان يجوز انفكاكهما ان المتضايفين لا ينفكان لا بحسب الخارج ولا بحسب التعقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين فالتزموا ذلك وقالوا انهما من
حيث انهما متضايفان ليسا بموجودين والغيران لا بد ان يكونا موجودين فان قيل تغاير مثل الاب والابن والعلة والمعلول وسائر
المتضايفات كالاخوين ضروري لا يمكن انكاره قلنا الضروري هو التغاير بين الذاتين واما مع وصف الاضافة فليسا بموجودين و
التغاير عندهم من خواص الموجود وبمثل هذا يندفع ما يقال ان تعريف الغيرين لا يشمل الجوهر مع العرض ولا الاستطاعة مع الفعل لعدم
الانفكاك وذلك لانهما باعتبار الذات يمكن الانفكاك في التعقل بل في الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض وبالعكس
سيما عند من يقول بعدم بقاء الاعراض وان يحصل هذا الفعل بخلق الله تعالى ضرورة من غير استطاعة العبد وان يحصل بهذه الاستطاعة
غير هذا الفعل سيما عند من يقول بان الاستطاعة تصلح للضدين واعلم ان تقرير الاعتراض بالباري تعالى مع العالم والجواب بان المراد
الانفكاك تعقلا ورد جواب الآمدي ظاهر على ما ذكرناه واما على ما نقل في المواقف من تقييد جواز الانفكاك بكونه في حيز او عدم فينبغي ان ١٠٥
يكون تقرير الاعتراض بانه يمتنع انفكاك الباري تعالى عن العالم في حيز او عدم لامتناع تحيزه وعدمه وجواب الآمدي انه وان امتنع ذلك لكن
لا يمتنع انفكاك العالم عنه لجواز تحيزه وعدمه دون الباري تعالى ورده انه لا يكفي هذا القدر والا لزم تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة
لجواز ان ينعدم الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف ولا يتأتى الجواب بان المراد جواز الانفكاك تعقلا مع حذف قيد في حيز او عدم
لان الباري تعالى لا ينفك عن العالم في حيز او عدم بحسب التعقل ايضا لامتناع تحيزه وعدمه اللهم الا ان يؤخذ التعقل اعم من المطابق وغيره
وح يلزم تغاير الذات والصفة لجواز ان يعقل عدم الكل بدون الاخر كما ذكر في المواقف من انه يرد الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم
عن الباري تعالى لا يقال يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود والعالم عن الباري تعالى في الحيز لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك

الانفكاك الموصوف عن الصفة والجزء عن الكل في الوجود فقيل المراد جواز الانفكاك تعقلا ولا امتناع في تعقل العالم بدون الباري تعالى ليس على ما ينبغي ثم ههنا
بحث آخر وهو ان جواز انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود انما يصح في الاوصاف المفارقة كالبياض مثلا وفي كلامهم ما يشعر بان النزاع انما هو
في الصفة اللازمة تكلف والجمهور على ان الغير هو نقيض الهوية وهو بحسبه ان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه هو هو فعينه وان لم يصدق
فغيره ان كان بحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى البشر والناطق فبحسب المفهوم وان كان بحسب الذات والهوية كما في نسبة الانسان الى
الكاتب والحجر فبحسب الذات والهوية وما ذهبوا اليه من ان الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس عينه ولا غيره ليس معقولا
لكونه ارتفاعا للنقيضين نعم في الغير قيد اضافة بها يصير اخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغيرين هما الاثنان من حيث ان احدهما ليس
هو الآخر الا انها خفيفة لازمة في نفس الامر وربما يشعر بها مفهوم النقيض ايضا فلذا اطلقوا القول بان الغيرية نقيض هو هو وبان الغيرين هما
الاثنان او الشيئان واعتذر الامام الرازي عما ذكره المتكلمون من ان الشيء بالنسبة الى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره بانه اصطلاح على
تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الاربع وصاحب المواقف بان معناه انه لا هو بحسب المفهوم
ولا غيره بحسب الهوية كما هو الواجب في الحمل اذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية لم يصح الحمل ولو كان عينه بحسب المفهوم لم يفد بل
لم يصح ايضا لامتناع النسبة بدون الاثنينية فمن قال بالوجود الذهني صرح بانهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن ومن لم يقل به لم
يصرح بل قال لا عين ولا غير لان المعلوم قطعا هو انه لا بد بينهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه واما ان ذلك في الخارج وهذا
في الذهن فلا وكلا الاعتذارين فاسد اما الاول فلان منهم من حاول اثبات ذلك بالدليل فقال لو كان الجزء غير الكل لكان غير
نفسه لان العشرة مثلا اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان
يكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد وبطلان هذا الكلام ظاهر لان مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم
مغايرته لنفسه وزعم هذا القائل ان هذا الدليل قطعي وان القول بكون الواحد غير العشرة مما لم يقل به الا جعفر بن حرب من المعتزلة
وعد هذا من جهالاته واما الثاني فلان الكلام في الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات
والقدرة مع الذات ونحو ذلك مما لا يتصور اتحادهما بحسب الوجود والهوية تكلف وبعضهم قد سبق انه لا يكفي في التغاير الانفكاك
من جانب والا انتقض بالجزء مع الكل والموصوف مع الصفة وزعم بعضهم انه كاف حتى ان عدم تغاير الشيئين انما يتحقق اذا كان كل
منهما بحيث يمتنع بدون الآخر والنقض غير وارد اما الموصوف مع الصفة فلان عدم التغاير انما هو في الصفات التي يمتنع الذات بدونها
كما تمتنع هي بدون الذات كصفات القديم لامتناع العدم على القديم وكذا الصفات بعضها مع البعض بخلاف مثل البياض مع الجسم فانهما
غيران واما الجزء مع الكل فلانه كما يمتنع العشرة بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها لم يكن واحدا من
العشرة وحاصله ان الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل وح يرد سائر الامور الاضافية كالاب مع الابن والاخ مع الاخ والصانع
مع المصنوع ويلزم ان لا يكونا غيرين ويلزم ان لا يكون الغيران بل الضدان غيرين لان التغاير والتضاد من الاضافات فان التزموا
ذلك بناء على ان الاضافة عدمية ولا تمايز بين الاعدام اجيب بان الكلام في معروض الاضافة من حيث انه معروض لا في المجموع المركب
من المعروض والعارض قال واعلم يريد ان مشايخنا لما قالوا بوجود الصفات القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وباثبات قديم غير الله تعالى
فحاولوا التفصي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفات وكذا بين الصفة والذات والظاهر ان هذا انما يدفع توهم غير الله تعالى لا تعدد القدماء وكثرتها
لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة
ولذا صرحوا بان الصفات سبعة او ثمانية وبان الجزء مع الكل اثنان وشيئان وموجودان وان لم يكونا غيرين فالكلام وههنا الى
ومن خواص الكثرة التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية ومرادهم بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات
دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا وموجودا ويقابلها المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر

حادثا ومتحيزا مقابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية امران احدهما الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يسد كل منهما مسد الآخر وينوب مناب نفس فمعنى قولنا المثلان موجودان يشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع او موجودان يسد كل منهما مسد الآخر والمتماثلان وان اشتركا في الصفات النفسية لكن لا بد من اختلافهما بجهة اخرى ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل ونسب الى الشيخ انه يشترط في التماثل التساوي من كل وجه واعترض بانه لا تعدد ح فلا تماثل وبان اهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان اختلفا في كثير من الاوصاف ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات واوصافها والجواب ان المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا في الفقه وكان بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب احدهما مناب الآخر صح القول بانهما مثلان في الفقه والا فلا فلا واما اشتراط التغاير فمختلف فيه قال الآمدي واما الصفات فقد اختلف اصحابنا فيها فمنهم من قال ليست متماثلة ولا متخالفة لان التماثل والاختلاف بين الشيئين يستدعي مغايرة بينهما وصفات الله غير متغايرة وقال القاضي ابو بكر بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من الصفات النفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وهذا ظاهر في ان القاضي لا يشترط في التخالف الغيرية ففي التماثل اولى وقد يتوهم من ظاهر عبارة المواقف ان التغاير شرط في التماثل والاختلاف البتة حتى يتصف الصفات بعضها ببعض بهما ومن لا فلا قال ويمتنع اجتماع المثلين يعني ان المثلين اذا كانا من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما في محل واحد خلافا للمعتزلة لنا ان العرضين اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يعقل بينهما تمايز الا بحسب المحل لان قيامهما به وجودهما مما تبع لوجوده فاذا اتحدت الماهية وما يتبعها الهوية ارتفعت الاثنينية ورد بالمنع لجواز ان يختص كل بعوارض مستندة الى اسباب متغايرة وبهذا يمنع ما ذكر في المحصل من ان نسبة العوارض الى كل منهما على السوية فلا تعرض لاحدهما خاصة بل لكل منهما وح لا يبقى الامتياز البتة ويلزم الاتحاد واما الاعتراض بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم بالاثنينية فليس بشيء لان ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل فقط وقد يستدل بانه لو جاز اجتماع المثلين لجاز لمن له علم نظري بشيء ان ينظر لتحصيل العلم به اذ لا مانع سوى امتناع اجتماع المثلين وبانه لو جاز لما حصل القطع بانتفاء شيء من الاعراض لجواز ان يكون امثالا لا تجتمع واللازم بط للقطع بذلك في كثير من الاعراض وبانه لو جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال احد المثلين ضرورة انه ليس بواجب وزوال البياض الا بطريان ضده الذي هو ضد للمثل الآخر الباقي فيلزم اجتماع الضدين ورد الاول بمنع الملازمة لجواز مانع آخر كانتفاء شرط النظر وهو عدم العلم بالمط ولجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورة او استدلالا والثاني بمنع المقدمة تمسكت المعتزلة بالوقوع فان الجسم يعرض له سواد ثم آخر وآخر الى ان يبلغ غاية السواد واجيب بانا لا نم ذلك بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف انواع من اللون متخالفة بالحقيقة مشتركة في عارض مقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد يعرض للجسم الذي هو فيه على التدريج في كل آن نوع آخر قال ومنها اي من خواص الكثرة التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمراد بالمعنى ما يقابل العين اي ما لا يكون قيامه بنفسه وذكر الاجتماع مغن عن وحدة الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج العينين والعين مع المعنى والعدميين والعدم مع الوجود ولهذا قالوا بعدم التضاد في الاحكام وسائر الاضافات لكونها اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان ولا يخرج القديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد بل ظاهر التعريف متناول له اولا استبعاد فيه باشتراط التوارد على محل واحد فقد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل ولا يكونان معا فيخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس ولان القديم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل واحترز بقيد استحالة الاجتماع عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل وبقيد لذاتيهما عن مثل العلم بحركة الشيء وسكونه معا اي العلم بان هذا الشيء متحرك والعلم بانه ساكن في آن واحد فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون واما تصور حركة الشيء وسكونه معا فممكن ولذا يصح الحكم باستحالتهما وبقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر والقرب و البعد

فان كان تعقل كل من المحل واحدهما من جهة واحدة وبالقياس الى الآخر فمتضايفان والا فمتضادان وان كان احدهما عدميا فان اعتبر بكون الموضوع مستعدا للوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه القريب او البعيد فملكة وعدم والا فايجاب وسلب واذا لم يمتنع ان يكون نقيض العدمي عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفعه اعم من البصر وعدم الاستعداد له فالاقرب ان يقال ان كان احد المتقابلين رفعا للآخر فملكة وعدم او ايجاب وسلب والا فمتضايفان او متضادان على ما ذكر وقد يقال لا تقابل بين العدميين اما المطلق والمضاف فظاهر واما المضافان فلاجتماعهما في غير ما اضيفا اليه كاللاسواد واللابياض في الاحمر ولكون التقابل مشروطا بوحدة الموضوع وبهذا خرج مثل الانسانية مع الفرسية والملزوم مع عدم اللازم وفيه نظر فان قيل قد تتقابل القضايا تناقضا وتضادا مع عدم تصور محل قلنا بحسب الاشتراك كما ترتبت المفردات يكون في القضايا باعتبار صدقها في نفسها لا صدقها على شيء او بحسب الموضوع التقضية مورد للايجاب والسلب

والبعد على الاطلاق فانهما لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما في الجملة وانما يتضادان اذا اعتبر اضافتهما الى معين لكون الشيء صغيرا او كبيرا بالنسبة الى زيد ولا خفاء في انه لا حاجة الى هذا القيد حينئذ لان مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع فالاقرب ان القيد احتراز عن خروج مثل ذلك وربما يعترض على تعريف المتضادين بالمتماثلين في سوادين عند من يقول بامتناع اجتماعهما ويجاب بان اتحاد المحل شرط في التضاد ولا تماثل الا عند اختلاف المحل هذا وعند الفلاسفة ما سبق من الاقسام الكثرة واحكامها على رأي المتكلمين واما على رأي الفلاسفة فالكثرة تستلزم التغاير بمعنى ان كل اثنين فهما غيران فان كانت الاثنينية بالحقيقة فبالحقيقة او بالعارض فبالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار ثم الغيران اما ان يشتركا في تمام الماهية كزيد وعمرو في الانسانية اولا فالاول المثلان والثاني المتخالفان سواء اشتركا في ذاتي او عرضي او لم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسواد والبياض وقد لا يتقابلان كالسواد والحلاوة والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وربما يفهم من امتناع الاجتماع في محل توارد هما على المحل فيخرج مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد وفيه بحث سيجيء واما قيد وحدة الزمان فمستدرك على ما مر وكذا قيد وحدة الجهة اذا قصد به الاحتراز عن مثل الصغر مع الكبر والابوة مع البنوة على الاطلاق والحق انه احتراز عن خروج مثل ذلك فانهما متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما الا عند اعتبار وحدة الجهة واما التقييد بوحدة المحل فلان المتقابلين قد يجتمعان في الوجود وفي الجسم على الاطلاق كبياض الرومي وسواد الحبشي قال فان كانا وجوديين يريد حصر اقسام التقابل في الاربعة ومبناه على ان المتقابلين يكونان وجوديين او وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فمتضايفان كالابوة والبنوة والا فمتضادان كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا والآخر وجوديا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد او نوعه كعدم اللحية عن المرأة او جنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس او جنسه البعيد كعدم اللحية عن الشجر فهما متقابلان تقابل الملكة والعدم وان لم يعتبر ذلك كالسواد واللاسواد فمتقابلان تقابل الايجاب والسلب الا انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق المتأخرون على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية له فما يقال ان اللاعمى اما عبارة عن البصر فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا للوجودي ليس بشيء واذا جاز ان يكونا عدميين فالاولى ان يبين الحصر بوجه يشملهما كما يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فتقابلهما التضايف والا فالتضاد وقد يستدل على لزوم كون احد المتقابلين وجوديا بانه لا تقابل بين العدم المطلق والمضاف ضرورة صدق المطلق على المقيد ولا بين العدميين المضافين لوجهين احدهما انهما يجتمعان في غير ما فرض الاضافة اليه اما بطريق الصدق فلانه يصدق على الحجر انه لا اسود ولا ابيض واما بطريق الوجود فلانه قد وجد في الحمرة التي هي لا سواد ولا بياض وثانيهما ان من شرط المتقابلين ان يكونا متواردين على موضوع واحد كما اشرنا اليه وقد صرح به بعض المتأخرين وموضوع العدميين المضافين كاللاسواد واللابياض متغاير ضرورة انهما لو اضيفا الى واحد لم يكونا عدميين وبهذا يخرج التقصي عن اشكالين احدهما ان مثل الانسانية مع الفرسية داخل في حد المتقابلين ضرورة امتناع اجتماعهما انه ليس احد اقسام الاربعة اما غير التضاد فظاهر واما التضاد فللاتفاق على انه لا تضاد بين الجواهر لامتناع ورودها على الموضوع وثانيهما ان الملزوم وعدم اللازم كالسواد واللالون متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما وليسا احد الاقسام اما السلب والايجاب فلا اجتماعهما على الكذب كما في البياض واما غيرها فظاهر ووجه التقصي ان مثل هذا ليس من التقابل لانتفاء التوارد على موضوع واحد وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلان ما ذكر من اجتماع العدميين انما يكون اذا لم

وقد يعتبر في التضاد غاية الخلاف ويسمى بالتضاد الحقيقي والاول بالمشهوري وفي الملكة والعدم استعداد المحل للوجودي في ذلك الوقت
بحسب شخصه ويخص المشهوري والاول بالحقيقي والاول كل اعم وباعتباره يدخل في اقسام التقابل تقابل مثل البياض مع الصفرة والبصر مع عدمه
عن الشجر الا انهم صرحوا بان احد الضدين في المشهوري قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجمة
للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وان غاية الخلاف شرط في المشهوري ايضا

باعتبارها فيقال احدهما الى الآخر كما في الاسودية والابياضية بخلاف مثل العمى واللاعمى والاجتماع واللااجتماع واما ثانيا فلان الموضوع في التقابل ليس
بمعنى المحل المقوم للحال حتى يلزم ان يكون المتقابلان في قبيل الاعراض البتة للقطع بتقابل الايجاب والسلب في الجواهر مثل الفرسية واللافرسية بل صرح
ابن سينا بالتضاد بين الصور اعتبارا بالورود على المحل الذي هو الهيولى واما ثالثا فليصح ابن سينا وغيره بان موضوع المتقابلين قد يكون
واحدا شخصيا كزيد للعدل والجور او نوعيا كالانسان للرجولية والمرئية او جنسيا كالحيوان للذكورة والانوثة واعم من ذلك كالشيء للخير والشر
واما رابعا فلان الكلام في الاسودية والابياضية لا في العدم المضاف الى السواد والعدم المضاف الى البياض الا ترى انك لا تقول باختلاف
الموضوع في البياض واللابياض نظرا الى ان اللابياض عدم مضاف الى البياض فيكون موضوعه البياض فان قيل من التقابل ما يجري
في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء
من الحيوان بانسان مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل فالجواب من وجهين احدهما ان ذلك بحسب اشتراك الاسم كسائر
النسب من العموم والخصوص والمباينة والمساواة فانها تكون في المفردات باعتبار الصدق اعني صدقها على شيء وفي القضايا باعتبار
الوجود اعني صدقها في انفسها فالمعتبر في التناقض والتضاد بين المفردين امتناع الاجتماع في المحل وبين القضيتين امتناع الاجتماع
في الوجود وثانيهما ان يجعل تقابل الايجاب والسلب اعم مما في المفردات والقضايا ويعتبر موضوع القضية موردا او محلا لثبوت المحمول
او عدم الثبوت على ما قال المحققون من الحكماء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية
واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد وقال ابن
سينا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى
السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في ذاته او لا وجوده في غيره تلك ـــــــــ وقد يعتبر في التضاد ما مر من تفسير
التضاد وتفسير الملكة والعدم هو الذي اورده الا قدماء الفلاسفة في اوائل المنطق واما في مباحث الفلسفة فقد اعتبروا في كل منهما قيدا آخر
وهو في المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف البياض والصفرة وفي الملكة والعدم ان يكون العدم سلب
الوجودي عما هو من شأنه في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه عن الامرد وكل من التضاد ومن الملكة والعدم بالمعنى الاول اعم منه
بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق اعم من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلسفة والمقيد
بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث يسمى المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري ولما كان تقابل مثل
البياض مع الصفرة والسواد مع الحمرة ونحو ذلك مما ليس بينهما غاية الخلاف وكذا الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب
او الشجر فاحد حصر التقابل في الاقسام الاربعة لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم بالمعنى الاخص اجاب المتأخرون بان الحصر
انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك وفيه نظر اما اولا فلان الضدين في
التضاد المشهوري لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجمة للنطق
والانوثة للذكورة والفردية للزوجية صرح بذلك ابن سينا وغيره فلا يكون فيهما تقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب
بل وفي كلامهم ما يشعر انه اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يمكن فيه انتقال الموضوع من العدم الى الملكة كالسكون
والحركة بخلاف العمى والبصر والحق انه اعم من ذلك اذ لا يمكن الانتقال في النطق والعجمة وفي الذكورة والانوثة وفي الزوجية والفردية على ان
تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع الى الايجاب والسلب فان الزوج عدد ينقسم بمتساويين والفرد عدد لا ينقسم بمتساويين
فالاول اسم للموضوع اعني العدد مع الايجاب والثاني اسم له مع السلب كذا ذكره ابن سينا واما ثانيا فلانه صرح ابن سينا وغيره
بان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا وح يكون تقابل مثل البياض والحمرة خارجا عن الاقسام قال ـــــــــ ومن حكم
التقابل جواب عن اعتراض تقريره ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا او غير ذلك مما يدخل تحت المضاف

المضاف لكنه يجعل قسما من التقابل اخص منه مطلقا وقسيما للتضاد ومنافيا له وتقرير الجواب ان التضايف اعم من مفهوم التقابل العارض
لاقسامه ومن مفهوم التضاد العارض بمثل السواد والبياض ضرورة انه لا يعقل التقابل او التضاد الا بالقياس الى مقابل او مضاد آخر وهذا لا
ينافي كون معروض التقابل اعم منه بمعنى ان ما يصدق عليه التقابل قد يكونان متضايفين وقد لا يكونان وكون معروض التضاد مباينا له كالسواد
والبياض فانه لا تضايف بينهما قال ـــــــــ وان مقوليته يريد ان من حكم التقابل انه ليس جنسا لاقسامه ولا يتوقف تعقلها على تعقله وهذا
ظاهر في التضايف كما ان التوقف ظاهر في التضاد واما في الباقيين فتردد وبالجملة فمقوليته على الكل بالتشكيك لكونه في الايجاب والسلب اشد
لان امتناع الاجتماع فيهما ظاهر وبحسب الذات وفي البواقي لاشتمالها على ذلك وادعى ذلك بان الخبر فيه عقد ان عقد انه خبر وهو ذاتي
وعقد انه ليس بشر وهو عرضي وكونه شرا ينفي الذاتي وكونه شرا ينفي العرضي ولا خفاء في ان المنافي للذاتي اقوى وفي التجريد ما يشعر بانه
في التضاد اشد لانه قال واشده فيه الثالث اي اشد انواع التقابل هو التضاد ووجهه ان التضاد مشروط بغاية الخلاف
وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الآخر بخلاف الضدين فان
احدهما انما يستلزم سلب الآخر ونقل عنه كلام ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول الشدة والضعف في اصنافه من الحركة
والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي تلك ـــــــــ ومن حكم الايجاب والسلب ان مرجعهما
الى القول والعقد اي الوجود اللفظي والذهني دون العيني بمعنى ان السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لا ذوات حقيقية والا لكان
للانسان مثلا معان غير متناهية لانه ليس بفرس ولا ثور ولا بقر ولا شيء من الاشياء الغير المتناهية كذا ذكره ابن سينا وبه يظهر ان ليس معناه
ما فهم بعضهم انه ليس في الخارج شيء هو ايجاب او سلب كيف ولا يعنون بالايجاب الا مثل السواد بالنسبة الى اللاسواد وهو موجود
في الخارج تلك ـــــــــ وانهما اي ومن حكم الايجاب والسلب انهما اذا نقلا الى الحكم والقضية كان احدهما صادقا والآخر كاذبا البتة
سواء وجد الموضوع او لم يوجد ضرورة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بخلاف سائر الاقسام فانه يجوز ان يكذب بها المتقابلان
لعدم الموضوع او لخلوه عنهما اذا حمل الاعمى والبصير او الاسود والابيض او الاب والابن على العنقاء او على العقل فان قيل ان اريد
بالنقل الى القضية حمل المتقابلين على موضوع فالايجاب والسلب ايضا قد يكذبان لعدم الموضوع كما في قولنا العنقاء اسود ولا اسود
لاقتضاء المعدولة وجود الموضوع وان اريد اعتبار التقابل بين القضيتين فهذا لا يتصور في التضايف ولا في الملكة والعدم قلنا المراد
الثاني في الايجاب والسلب والاول في البواقي وقد يقال القضية انما تكون معدولة مقتضية لوجود الموضوع اذا اريد بالمحمول مفهوم ثبوتي
يصدق عليه النقيض عدل في التعبير عنه الى طريق السلب واما اذا اريد به نفس مفهوم النقيض فهو موجبة سالبة المحمول مستغنية عن
وجود الموضوع لكونها في قوة السالبة فقولنا العنقاء لا اسود اذا اريد بلا اسود نفس نقيض الاسود الذي هو رفعه كانت
صادقة بمنزلة قولنا ليس العنقاء اسود قال ـــــــــ ومن حكم التضاد ظاهر وفيه اشارة الى ان تعاقب الضدين على الموضوع الواحد
ليس بلازم تلك ـــــــــ وان الحقيقي يعني ان من حكم التضاد ان الحقيقي منه لا يكون الا بين نوعين اخيرين من جنس واحد كالسواد
والبياض الداخلين تحت اللون ويلزم من هذا الحصر انه لا يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة او الخير والشر ولا بين نوعين من
جنسين كالعفة الداخلة تحت الفضيلة والفجور الداخل تحت الرذيلة او فرض كونهما جنسين ولا بين انواع فوق الاثنين سواء
كانت من جنس واحد كالسواد والبياض والحمرة الداخلة تحت اللون او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن ويلزم من هذا
ان لا يكون ضد الواحد الا واحدا حتى لا يكون للسواد ضد سوى البياض وآخر سوى الحمرة ولا للشجاعة ضد سوى التهور وآخر هو الجبن
ودعوا في اثبات ذلك على الاستقراء واما التضاد المشهوري فقد صرحوا بانه لا ينحصر فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون
بين جنسين كالفضيلة والرذيلة او الخير والشر او بين نوعين من جنسين كالعفة والفجور او بين انواع من جنس كالسواد والبياض
والحمرة او من جنسين كالشجاعة والتهور وفيه نظر من وجوه الاول ان مبنى الاستقراء في انحصار التضاد بين نوعين من جنس هو انا

بين الكثرة والوحدة بالذات بل بعارض العلية والمكيالية لان موضوعهما لا يتحد بالتشخص ولان احد المتقابلين لا يتقوم بالآخر ورد الاول بان الموضوع قد لا يتحد بالتشخص بل بالنوع او بالجنس او بعارض اعم ومع ذلك فبمجرد الفرض والثاني بمنع تقوم الكثرة بالوحدة وانما يتقوم معروضها بمعروضها ولا نزاع في ان المتقابلين اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس والبصير والاعمى والاب والابن والاسود والابيض لم يكونا متقابلين بالذات فكيف نفس المعروض فان قيل التقوم بين المعروضين يستلزم جواز اجتماع العارضين قلنا لو سلم فبحسب الوجود وهو لا ينافي تقابل الايجاب والسلب كالابيض الحلو فيه البياض واللابياض اعني الحلاوة ومن هاهنا قيل ان بين مفهوميهما تقابل الايجاب والسلب والحق انهم ارادوا نفي التقابل بين الكثرة التي هي العدد والوحدة التي منها العدد واما مفهوماهما المعتبران بالانقسام وعدمه فالظاهر تقابلهما بالايجاب والسلب

فيجدناه فيما بينها دون غيرها ولا طرفي ما بينهما عما بين القصيا والوبل او العقد والفجور وسوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس وهو ان جنسان او نوعان من جنسين وهذا دور ظاهر الثالث ان اشتراط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضروري لا استقرائي لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما في انواع اللون الثالث انهم اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين اخيرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ما ذكروا من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض الرابع ان ما ذكره ابن سينا من تحقق التضاد المشهور بين انواع كالشجاعة والتهور والجبن ينافيه ما ذكره من اشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهور ايضا قال ...

قالوا لا تقابل من كلام الفلاسفة ان بين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بواسطة ما عرض لهما من العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية وذلك ان الكثرة لما كانت تجتمع من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيالا لها والكثرة معلولا متقوما بالوحدة ومكيلة بها وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص بما سبق في تفسير التقابل وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذا طرأت الكثرة على الشيء بطلت هويته الوحدانية وبالعكس اي اذا طرأت الوحدة على الاشياء بطلت الهويات المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان هذا مراد الامام بقوله اذا طرأت الوحدة بطلت الوحدات التي كانت ثابتة فتبطل موضوع الكثرة لان موضوع الكثرة مجموع الوحدات والا فمجموع الوحدات نفس الكثرة لا موضوعها وثانيهما ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما عدم الآخر فظاهر واما في التضايف فلان المتقوم للشيء متقدم عليه وجودا وتعقلا والمتضايفان يكونان معا في التعقل والوجود واما في التضاد فلان المقوم للشيء يجامعه والضد لا يجامع الضد بل يبطله فان قيل هذا كاف في الكل لان الاجتماع في المحل ينافي التقابل مطلقا قلنا ممنوع لما سيجيء من ان المتقابلين بالايجاب والسلب قد يجتمعان في محل اذا كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالتشخص فكيف يتصور ذلك في مثل الفرسية واللافرسية بل صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعزل والجور لزيد او بالنوع كالزوجية والفردية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر عارض كالخير والشر للشيء ومع ذلك فيكفي الفرض والتقدير كالانسان للفرسية في قولنا الانسان ليس بفرس والامام جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة دليل عدم التضاد بينهما فان من شأن الضدين التعاقب على موضوع واحد وكونا لا مكان كما اذا كان احدهما لازما كسواد الغراب واما الثاني فلانه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فممنوع اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الاترى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين فان قيل المراد الثاني وهو ينافي التقابل لان كون احد الموضوعين مقوما بالآخر يستلزم اجتماعهما ضرورة اجتماع الكل والجزء وهو يستلزم اجتماع وصفيهما اعني الوحدة والكثرة لا اقل امكانه لا اقل قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان الموضوعان في محل وهو ليس بلازم وانما اللازم اجتماعهما في الوجود ولو سلم فالاجتماع في المحل انما ينافي جميع اقسام التقابل اذا كان بحسب الصدق اعني حمل المواطاة لا بحسب الوجود اعني حمل الاشتقاق لما ذكر في اساس المنطق من ان امتناع اجتماع المتقابلين في موضوع واحد يعتبر في تقابل الايجاب والسلب بحسب الصدق عليه وفي البواقي بحسب الوجود فيه كالابيض الحلو فان فيه البياض واللابياض لان اللابياض مقول على الحلاوة الموجودة فيه والمقول على الموجود في الموضوع موجود في الموضوع ثم ما يمتنع اجتماعه بحسب الوجود يمتنع بحسب الصدق من غير عكس ولا يجوز بحسب الصدق

العلة ما يحتاج الشيء اليه وان كان اطلاقها ينصرف الى ما يصدر عنه الشيء ثم ان كانت داخلة في الشيء فوجوبه معها اما بالفعل فصورية واما بالقوة فمادية ويدخل فيهما الجزء الاخير من الصورة والمادة ويذكر الوجوب ينتفع ان الوجود قد يكون مع المادة بالفعل لا بالقوة الا انه يرد الجزء الغير الاخير من الصورة جمعا ومنعا وان كانت خارجة فالشيء اما بها ففاعلية او لها فغائية ويقال للاولين علة الماهية وللآخرين علة الوجود ومرجع الشروط والآلات الى الفاعل ومن الشروط ما هو عدمي كزوال المانع ولا يستحيل دخوله في علة الوجود بمعنى ان العقل اذا لاحظ وجود المعلول لم يجده حاصلا بدونه وقد يقال انه في التحقيق كاشف عن شرط وجودي كزوال الرطوبة لاحتراق الخشبة ينبئ عن اليبوسة التي هي الشرط وليس عدم الحادث من مباديه الا بالعرض

الصدق يجوز بحسب الوجود من غير عكس فظهر انه لا دليل على نفي تقابل الايجاب والسلب بين الوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام مطلقا او الى المتشابهات والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك واما انما فهم على نفي التقابل بينهما فمعناه ان الكثرة اي العدد لما كانت متقومة بالآحاد ومتحصلة من انضمامها يجتمع مع الواحدة في المعدود ولم يكن بين العدد والواحد تقابل اصلا وهذا ظاهر فيما هو جزء الكثرة واما الوحدة التي ترد على الكثرة فتبطلها كما اذا جعلت مياه الكيزان في كوز واحد فربما يتوهم تضادهما بناء على توارده على موضوع واحد وهو كل الماء مع بطلان احدهما بالآخر ونفاه الامام بانهما ليسا على غاية الخلاف وبان موضوع كل من الوحدات الزائلة التي هي نفس الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارئة لا الكل وهو ضعيف

المنهج الخامس في العلة والمعلولية من لواحق الوجود والماهية العلية والمعلولية وهما من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان والا لزم التسلسل على ما مر غير مرة بل هما من المعقولات الثانية وبينهما تقابل التضايف لكن العلة لا تكون علة الا بالنسبة الى المعلول وبالعكس فلا يجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين كالعلة المتوسطة التي هي علة لمعلولها معلول لعلتها

المبحث الاول قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول ما يحتاج الى الشيء وان كانت العلة عند الاطلاق تنصرف الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال او بانضمام الغير اليه فعلة الشيء اعني ما يحتاج هو اليه اما ان تكون داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب الشيء معها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة عن الشيء فاما ان يكون الشيء بها وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية ويخص الاوليان اعني المادة والصورة باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته كما في وجوده ولهذا لا يعقل الا بهما او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل ويخص الاخريان اعني الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ولهذا يعقل بدونهما وتمام هذا الكلام في امور آ ان ما ذكر في بيان الحصر وجه منضبط لانه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشيء وما لاجله الشيء سوى الاستقراء ب ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما ينسب اليهما من الاجزاء ليصدق التعريف عليها وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والآلات في الاقسام لكونها داخلة فيما به الشيء وما ذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادية داخلة ج ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب هو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقتها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معها بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة وحينئذ لا انتقاض بجميع ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادة ويخرج عن تعريف الصورة فينتقض التعريفان جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافي الفعل لان الفساد اظهر د ان حصر الجزء في المادة والصورة مبني على ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل هما من صدقه على ما سبق تحقيقه وجعل الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة الا بحسب الاعتبار فانا اذا فرضنا ان الحيوان المأخوذ لا بشرط ان يكون وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون هو مقولا على ذلك المجموع مادة والمأخوذ لا بشرط ان يكون وحده او لا وحده ويكون مقولا على المجموع جنس وهو انما يتم لو كان الجنس مأخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه ه ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تأثير المعدوم في الوجود ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وسائرها يرجع الى الفاعل انما هي شرائط التأثير ولا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية بمعنى ان العقل اذا لاحظه حكم بانه لا يحصل بدونها مع القطع بان الموجد هو الفاعل الموجود وح لا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى موجود موجد وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي خفي وذلك الامر العدمي كاشف عنه

سواء كان موقوفا على وجوده او مع الغاية كالبسيط للبسيط ايجابا
او اختيارا او مع البواقي كما في المركبات وح لا يتصور تقدمه
والاحتياج اليها اذ فيها جميع الاجزاء
التي هي نفس الشيء

يظن كونه شرطا لازم له كاشف عنه مثلا شرط احتراق الخشبة ليس بزوال الرطوبة والقوابها بل وجود اليبوسة الذي ينبئ عنه زوال الرطوبة وكذا سائر
الصور فان قيل نفس عدم الحادث من مبادي وجوده لانتفاء الفاعل المقارن له قلنا الاحتياج الى الشيء لا يقتضي الاحتياج الى ما
يقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه فهو ليس من المبادي الا
بالعرض بمعنى انه يقارن المبدأ قال ثم جميع ما يحتاج اليه الشيء يسمى علة تامة العلة اما تامة هي جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى انه لا يبقى شيء ما
امر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة امور البتة واما ناقصة هي بعض ذلك والتامة قد تكون هي الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط
ايجابا وقد تكون هو مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض يدعو اليه وقد يكون مع المادة والصورة ايضا
كالموجد للمركب عنهما اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها
ضروري لان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لكل جزء منها فما يقال من ان العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة
او التامة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط والغاية قال وكل من الاربع يعني ان كلا من العلل الاربع ينقسم باعتبار الى بسيطة
ومركبة وباعتبار الى كلية وجزئية وباعتبار الى ذاتية وعرضية وباعتبار الى قريبة وبعيدة وباعتبار الى عامة وخاصة وباعتبار الى مشتركة ومختصة و
باعتبار الى ما بالقوة وما بالفعل قال المبحث الثاني يجب وجود المعلول يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات التاثير من الشرط والآلة
والقابل يجب وجود المعلول اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجحا بلا مرجح لان التقدير حصول جميع جهات التاثير من غير ان يبقى شيء يوجب
الترجح واذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التاثير لان الاحتياج الى المؤثر التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول
فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم هف واذا كان بين المؤثر التام ومعلوله تلازم في الوجود
لم يكن للمؤثر تقدم عليه بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لما
جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق
الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان للذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل مع جميع جهات التاثير
فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة المعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا
عن وجود العلة غاية الامر ان يكون عقيبه من غير تخلل زمان لئلا يلزم الترجح بلا مرجح قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة مع جميع جهات
التاثير بعدية زمانية ممنوع قال فعدم المعلول يعني لما ثبت انه كلما وجدت العلة بجميع جهات التاثير وجد المعلول لزمه بحكم عكس النقيض
انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تاثيرها واكد الحكم بقوله ولو في الغير القار لانه قد يتوهم ان الامر في الغير القار
كالحركة والزمان قد ينعدم اجزاؤها مع بقاء العلة بتمامها لكونها بحسب ذاتها على التجدد والانصرام بمعنى ان ذاتها تقتضي عدم كل جزء بعد الوجود
وان ثبت علته وستطلع على حقيقة الحال في بحث الحركة فان قيل كل من العدمين نفي محض لا ثبوت له فكيف يكون اثرا او مؤثرا قلنا
بل عدم مضاف لا يمتنع كون احدهما محتاجا والاخر محتاجا اليه وهذا معنى المعلولية والعلية ههنا لا التاثر والتاثير واذا ثبت ان وجود الممكن
يفتقر الى وجود علته وعدمه الى عدم علته ظهر ان الفاعل في طرفي الممكن اي وجوده وعدمه احد يجب بوجوده وجوده وبعدمه عدمه اما عدمه السابق
فبعدمه السابق بمعنى ان عدم حدوث الحادث يحتاج الى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التاثير واما عدمه اللاحق فبعدمه اللاحق بمعنى ان زوال
وجوده يحتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التاثير فان قيل ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل لما نشاهد من بقاء
الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك في العلل المعدة وكلامنا في العلل المؤثرة فان الاب بالنسبة الى الابن
ليس الا معدا لحلول الصورة وانما تاثيره حركات دافعة تفضي الى ذلك وتنعدم بانعدام قصده ومباشرته وعلى هذا قياس سائر
الامثلة فان البناء انما تاثيره حركات تفضي الى ضم اجزاء البناء بعضها الى البعض ووجوده انما هو اثر التماسك المعلول يبس العنصر هذا
على راي الفلاسفة واما على راي القائلين باستناد الكل الى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الارادة فالامر بين قال والمؤثر

١١٤

العلة التامة والعلة الناقصة

ينقسم الى بسيطة ومركبة والى كلية وجزئية والى ذاتية وعرضية والى قريبة وبعيدة والى عامة وخاصة والى مشتركة ومختصة بالذات وبالعرض والى ما بالقوة وما بالفعل

والموثر يريد ان ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى امر آخر كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الى امر آخر وهذا ما قال
ان علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة المماسة والاستمرار بتعاقب الاسباب قال
المبحث الثالث وحدة المعلول يريد ان الواحد بالتشخص لا يكون معلولا لعلتين تستقل كل منها بايجاده خلافا لبعض المعتزلة والواحد من جميع الوجوه
لا يلزم ان يكون معلوله واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان الواحد المحض من غير تعدد شروط والآت واختلاف جهات
واعتبارات لا يكون علة الا لمعلول واحد اما الاول وهو امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد فلوجهين آ انه يلزم احتياجه الى
كل من العلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منها لكون الاخرى مستقلة بالعلية ب انه ان توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء
علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التاثير الى شيء آخر وان توقف على احديهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء
منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج
الى كل منها امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وحينئذ لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه ولا يلزم من احتياج النوع الى كل من
العلتين عدم استقلالها بالعلية للفرد وذلك كجزئيات الحرارة التي يقع بعضها بهذه النار وبعضها بتلك فنوع الحرارة يكون معلولا لهذه
النيران وقد يمثل بنوع الحرارة الواقع جزئياتها بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة والمماسة في كون هذه الحرارات من نوع واحد تردد
بان المراد بالنوع ما سواء من الحقيقي واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظاهر وان
لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا
بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة ان تلك العلة المعينة تقتضي ذلك المعلول فالحاجة
المطلقة من جانب المعلول وتعيين العلة من جانب العلة الحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية
عنها بل كل من ذلك بالعارض واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة التزام ان
يحتاج المعلول المعين الى علة لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالتشخص معلولا لعلتين من غير احتياج الى كل منهما ليلزم المحال بل الى مفهوم احديهما
لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي والجواب ان مفهوم احديهما وان لم ينافي الاجتماع لكن لا يستلزمه فيمتنع فيما اذا كان
المعلول شخصيا لان وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء عن تلك والمستغني عنه لا يكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعا لان الواقع بكل منهما فرد
آخر فلا يكون شيء منهما مستغنى عنه من الاستغناء وهذا قال فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها بمعنى ان الفرد المعين من الحرارة مثلا يحتاج الى العلة
المعينة التي اوجبتها ضرورة احتياج المعلول الى علة وفرد ما اي الفرد لا بعينه يحتاج الى علة لا بعينها بحيث يحتمل ان يكون هذه وتلك لكن
يمتنع اجتماعهما عليه لما سبق وهذا ما يقال ان الواحد بالتشخص يجوز ان يكون له علتان على سبيل البدل دون الاجتماع والنوع يحتاج
الى علة لا بعينها لكن لا يمتنع الاجتماع بالنظر الى النوع لان الواقع بكل منهما فرد مغاير للواقع بالاخرى وبهذا يندفع ما يقال ان القول
بالاحتياج الى علة ما اما ان يكون قولا بتعدد العلة اولا فان كان فلا فرق بين النوع والفرد في ذلك وان لم يكن فهو باطل وسواء الواحد بعينه و
ان كان من حيث وقوعه بالعلة المعينة محتاجا اليها لكن هل يصح استناده الى علة لا بعينها بان يقع بكل منهما على سبيل البدل بان يكون الواقع
بهذه هو بعينه الواقع بتلك مثلا حركة هذا الحجر في مسافة معينة في زمان معين اذا وقعت بتحريك زيد فلو فرضنا انا اوقعناها بتحريك عمرو هل تكون هي
بعينها فيه تردد بناء على ان اتحاد الفاعل هل له مدخل في تشخص المعلول وهذا غير ما سيجيء من انه لا مدخل في تشخص الحركة لوحدة الفاعل حيث
تقع الحركة المعينة بعضها بتحريك زيد وبعضها بتحريك عمرو واما الكلام في انا لو فرضنا ما في ذلك الزمان في تلك المسافة واقعة بتحريك بكر وخالد
بدل زيد وعمرو هل تكون تلك بالتشخص قال تمسك المخالف بجواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالتشخص بانا لو فرضنا جوهرا
فردا منتصفا بين زيد وعمرو ويدفعه زيد ويجذبه عمرو في زمان واحد على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل منهما بالاستقلال
لعدم الرجحان مع اتحاد واحدة بالتشخص ضرورة امتناع اجتماع المثلين ولذا فرضنا في الجوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد المحل

عنهما

بل

هو المعز

كما قيل الماهية النوعية ان اقتضت لذاتها او للوازمها الحاجة الى احديهما علل الامران اي الفردان المتماثلان منها بهما اي بتلك الاحدى
بعينها لان مقتضى ذات الشيء او لوازمه يستحيل انفكاكه عنه والا اي وان لم يقتض الحاجة الى احديهما استغنت عنهما اي عن كل واحدة
من العلتين فلا تعلل تلك الماهية النوعية بشيء منهما لامتناع تعليل الشيء بما هو مستغن عنه قلنا هي اي تلك الماهية تقتضي
الاحتياج الى علة ما والتعيين من جانب العلة اي نختار ان الماهية لا تحتاج الى شيء بعينه من العلتين المفروضتين بل هي محتاجة
الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الماهية معللة بالعلتين المعينتين لجواز ان يكون تعليلها بالمعينة ناشئا من جانب
العلة بان تكون هذه المعينة تقتضي ان تكون علة لتلك الماهية وتلك المعينة ايضا تقتضي ان تكون علة لها فهي مع استغنائها
عن خصوصية كل منهما تكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازي قال المص وعلم ان هذا الجواب منه التزام لعدم احتياج المعلول
الى العلة بعينها مع كونها محتاجة الى علة ما لا بعينها فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة لا لاحتياجها اليها بل لاقتضاء
ان يكون تلك المعينة علة للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول الى ما هو علة له حقيقة فلا يلزم احتياج الشخص المعلول المعين للعلتين
المستقلتين الى كل منهما اي الى شيء منهما بعينه بل احتياجه الى مفهوم احديهما اي الى علة ما الذي لا ينافي الاجتماع وتخصص النظر
انهما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون
الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس
الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية
كل منهما لا عن مفهوم احديهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل المعول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلل مستقلة
وقد خبط في تقرير هذا المقام اقوام فلا تتبع اهواءهم من بعد ما جاءك من الحق ثم الصواب في الجواب ان يقال لا وجود
للطبائع في الخارج وانما الموجود فيه اشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة لا يجب ان يحتاج مثل ذلك الشخص
الاخر الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشأ الاحتياج في المتماثلين هويتهما المتخالفتين
منه شرح المواقف

بوجوه اول ان مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك فان دخل فيه شيء منها تركب والا تسلسل ضرورة ان العارض معلول وله صدور ورد بانها امر اعتباري ولو كانت متحققة لم تنحفظ وحدة الفاعل ولزم تكثر المعلولات بل لا تناهيها اذا صدر عن الواجب شيء اذ معلولية العارض ... مسلمة على انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد شيء اصلا لكون صدوره مغايرا وان لا يسلب عنه الا واحد ولا يتصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا فان قيل السلوب اعتبارات لا تحقق لها ولا تمايز في الاعيان وكذا الاتصاف والقابلية بخلاف الصدور فانه كما يطلق على اعتباري يعرض للعلة والمعلول من حيث تمام ما يطلق على حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول اعني خصوصية بحسبها يجب المعلول فان تعدد المعلول فهو متعدد والا فواحد وحينئذ ان كانت العلة علة لذاتها فهو ذات العلة والا فحالة تعرض لها فلزوم تعدد الجهات انما يكون عند صدور الكثير دون الواحد قلنا تحكمات لا يتقضى بها شبهة فان قيل مراده ان تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالحيثية ضرورة ان فاعلية لهذا اعتبار مغاير لفاعلية لذاك فيلزم انه كلما لم يكن تكثر في الفاعل ولو بالحيثية اتحد المعلول قلنا كلام خال عن التحصيل ... اساس قواعد ... امتناع تعدد اثر البسيط فان تعدد الحيثيات العقلية لا تقدح في الوحدة الحقيقية والا لما امكن ان يصدر عن الواحد ايضا لان مصدريته له اعتبار مغاير له بحسب العقل ضرورة الثاني انه اذا صدر عنه ا فلو صدر عنه ب ولو ليس اجتمع النقيضان بخلاف ما اذا تعددت الجهة فان كلا يستند الى جهة ورد بان صدور لا ب نقيض صدور ب ليس بل عدم صدوره ... ان صدق على صدور ما ليس ب لكن لا امتناع في اجتماع الشيء وما يصدق عليه نقيضه اذا كان بحسب الوجود وذلك الصدق واما الممتنع ان يصدق عليه انه يصدر عنه ولا يصدر عنه ا الثالث ان الاستدلال باختلاف الآثار على اختلاف المؤثرات مركوز في العقول ورد بانه مبني على امتناع تخلف المعلول عن علته وتحقق الملزوم بدون لازمه

جواز صدور الكثير عن الواحد

والجواب منع استناد المجموع الى كل واحد بالاستقلال بل اليها جميعا بحيث يكون كل منها جزء علة وليس من ضرورة تركب العلة تركب المعلول وتوزيع اجزائه على اجزائها او الى الواجب تعالى كما هو الرأي الحق ماك — واما الثاني يعني جواز صدور الكثير عن الواحد فلوجهين احدهما انا حتى وسوان العقل اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا لا لذاته ولا لغيره فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان وثانيهما التحقيقي وهو اقامة البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب تعالى على ما سيأتي ماك — احتج الفلاسفة على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه الاول انه لو صدر عنه شيئان لكان مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك لانهما مفهومان متغايران فلا يكونان نفسه بل يكون احدهما او كلاهما داخلا فيه فيلزم تركيبه او خارجا عنه لازما له فيكون له صدور عنه ويتسلسل الكلام الى مصدريته او تسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين والاعتراض عليه من وجوه

ا ان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون جزءا من الفاعل او عارضا له معلولا ب انه ان اريد بتغاير مصدريته هذا لمصدريته ذاك تغايرهما بحسب الخارج فممنوع او بحسب الذهن فلا ينافي كونهما نفس الفاعل بحسب الخارج ج ان المصدرية لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحدا حقيقيا في شيء من الصور لانه اذا صدر عنه شيء تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية د ان المصدرية على تقدير تحققها وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم ان تكون معلولا له لجواز ان تكون معلولا لامر آخر اللهم الا اذا كان الفاعل الواحد هو الواجب تعالى وح لا تتم الدعوى كلية ه انه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات بل لا تناهيها فيما اذا صدر عن الواجب شيء فان المصدرية ح بعد ما يكون خارجا لا يجوز ان تكون معلولا لامر آخر بل يكون معلولا للواجب صادرا عنه فتتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه وهلم جرا و انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد المحض شيء اصلا والا لكانت هناك مصدرية داخلة فيتركب او خارجة فيتسلسل وان لا يسلب عنه اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد لان مفهوم سلب هذا مغاير لمفهوم سلب ذاك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركيب او التسلسل وقد يجاب عن هذه الاعتراضات كلها بان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقابلية الشيء للشيء من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها ولا تمايز بينها في الاعيان ويجوز ان لا يتحقق الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي كثرة تلحقها هي باعتبارات مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه يتقوم به ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول اذ لا قابل ما لم يوجد المقبول فيه بخلاف الصدور فانه كما يطلق على الامر الاضافي الذي يعرض للعلة والمعلول من حيث يعتبر العقل نسبة احدهما الى الآخر وليس كلامنا فيه كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكلامنا فيه ويكفي في تحققه فرض شيء الا واحد هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد ولما كان الظاهر من كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء ايضا امرا اضافيا اعتباريا زعموا ان المراد به خصوصية بالقياس الى الاثر بحسبها يجب الاثر وانه وجودي بالضرورة فانا اذا اصدرنا حركات متعددة فانا لم يحصل لنا خصوصية بالقياس الى كل حركة واقلها ارادتنا لم يصدر عنا تلك الحركة وهكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا يكون مع الآخر واذا صدر الشيء الواحد لم يلزم تعدد الخصوصية بل لم يجز وح ان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة تعرض لذات العلة فلزوم تعدد الجهات وتكثر المعلولات انما يكون عند صدور الكثير واما عند صدور الواحد فلا يكون الا ذات العلة او حالة لها وعلى هذا لا يرد شيء من الاعتراضات لكن لا يخفى ان اكثر هذه المقدمات تحكمات لا يحصرها شبهة فضلا عن حجة وقد يبين المط بوجه لا يرد عليه الاعتراضات وهو ان زيادة تنبيه وتوضيح والا فامتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي واضح لانه لو صدر عنه شيئان فمفهوم عليته لاحدهما مغاير لمفهوم عليته للآخر بالضرورة والشيء مع احد المتغايرين لا يكون هو مع الآخر فالمفروض لا يكون شيئا واحدا حقيقيا بل شيئين او شيئا موصوفا بصفتين ح واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض ولا خفاء في ان هذا الكلام تنبيه الجدوى بعيد عن ان يجعل من معارك الآراء وتعبير على هذا الوجه يهدم اساس المسائل

بعضه في المط

المقصد الثالث يجوز عندنا يعني الاشاعرة استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول بان جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب ومنعوا اي منع جواز استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط الحكماء الا بتعدد آلته كالنفس الناطقة تصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الاعضاء والقوى الحالة فيها او بتعدد شرط او قابل كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا واما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط كالمبدأ الاول فلا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تع كما هو مذهبهم ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة ح وقد يتوهم ان الواحد الحقيقي ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق اثر واحد اتفاقا وان كان مختارا جاز ان يصدر عنه آثار اتفاقا فالنزاع اذا في كون المبدأ موجبا او مختارا لا في هذه القاعدة ح والحق ان الفاعل المختار اذا تعددت ارادته او تعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج في هذه القاعدة فان فرض ان لا يكون في المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومتنازعا فيه ايضا احتج الحكماء على عدم الجواز بثلاثة اوجه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لا و ب مثلا لكان مصدريته ا غير مصدريته ب لامكان تعقل كل منهما بدون الاخرى فان دخل فيه اي في الواحد الحقيقي هما اي هذان المفهومان او دخل فيه احدهما لزم التركيب في الواحد الحقيقي هف والا اي وان لم يدخل فيه هذان ولا احدهما لكان ذلك الواحد الحقيقي مصدرا لمصدريتهما اي لمصدريتي ا و ب كما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز ان يكون المصدريتان مستندتين الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدرا لا و ب والمقدر خلافه وح عاد الكلام فيهما اي في المصدريتين فنقول كونه مصدرا لاحدى المصدريتين غير كونه مصدرا للاخرى فهذان المفهومان ان دخلا فيه او احدهما لزم التركيب والا لكان مصدرا لهما ايضا ولزم التسلسل في المصدريات وقد يقرر هذا الوجه ابسط فيقال ان كان كل من مفهومي مصدرية ا ومصدرية ب نفس الواحد الحقيقي كان الامر البسيط ماهيتان مختلفتان وان دخلا فيه معا او دخل احدهما وكان الآخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا معا او خرج احدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام ستة والكل محال

خلاصة ما في شرح المواقف

المبنية على انه لا يصدر من البسيط شيئان فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء ويكون علية لكل منها مفهوما اعتباريا مغايرا للعلية للآخر ولا ينافي ذلك وحدته
وبساطته الحقيقية والا لما جاز ان يصدر عنه شيء اصلا لان عليته لذلك الشيء مفهوم مغاير لذات العلة بحسب التعقل ضرورة كونه نسبة اليه المعلول الوجه
الثاني ان الواحد الحقيقي اذا صدر عنه آ فلو صدر عنه ب لزم اجتماع النقيضين لان ب ليس آ وليس آ نقيض آ بخلاف ما اذا تعددت الجهة
فان كلا من صدور آ وليس آ يستند الى جهة فيكون ما صدر عنه آ غير ما صدر عنه ليس آ فلا يكون تناقضا ولما كان فساد هذا الوجه في غاية الظهور
فان نقيض صدور آ عدم صدور آ وهو ليس بلازم وانما اللازم صدور ما ليس آ وهو ليس بنقيض حتى قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق
ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى فيقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان تقرب بعضهم بان عدم صدور آ صادق على
وعدم صدور آ — صدور ما ليس آ فاذا اجتمع في الواحد صدور آ وصدور ما ليس آ فقد اجتمع صدور آ وعدمه وهما نقيضان وهذا ايضا فاسد لان الممتنع من اجتماع
النقيضين هو صدقهما على شيء واحد بطريق حمل المواطاة بان يصدق على الواحد انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لا بان يوجد فيه ويحمل عليه
بالاشتقاق كالابيض الحلو الذي يوجد فيه البياض واللابياض الذي هو الحلاوة وههنا كذلك لانه توجد في الواحد صدور آ وعدم صدور آ
الذي هو صدور ما ليس آ ولم يلزم صدق قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ وكذا تعبير المحاذاة وهو انه اذا صدر عنه آ لم يصدر عنه ليس آ
لامتناع اجتماع النقيضين فاسد لان نقيض قولنا صدر عنه آ لم يصدر عنه آ لا قولنا صدر عنه ليس آ الوجه الثالث انه لو جاز صدور
الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر واختلافه مستلزما لتعدد المؤثر واختلافه فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز
في العقول مشهور بين العقلاء كانه اذا وجدوا النار تسخن الجاد والماء يبرده حكموا قطعا باختلافهما في الحقيقة ورد بانا لا نم ابتناء ذلك على
استلزام تعدد الاثر تعدد المؤثر بل على استلزام وجود المؤثر التام وجود اثره ووجود الملزوم وجود لازمه فحين لم يجدوا من الماء اثر
طبيعة النار ولازمها الذي هو تسخين الجاد حكموا بان طبيعته غير طبيعة النار وقد يعترض على صحة اي النسبة المذكورة بوجوه الاول
ان الجسمية وهي امر واحد تقتضي امرين هما التحيز اي الحصول في حيز ما وقبول الاعراض اي الاتصاف بها فان توقف فيه استناده ما
الى جوهر الجسمية وجعل التحيز والاعراض مدخل فيه ذلك ينقل الكلام الى قابلية الجسم للتحيز وقابليته للاتصاف بالاعراض فانهما تستندان الى
الجسمية لا محالة وان نوقش في وحدة الجسمية بان لها وجودا وماهية لا مكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك قلنا هي بجميع ما فيها ولها شيء واحد تستند
اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا واجيب بانا لا نم ان التحيز وقبول الاعراض او القابلية لهما من الامور الوجودية
التي تقتضي مؤثرا اما تحقيقا فظاهر واما الزاما فلان الفلاسفة وان قالوا بوجود النسب والاضافات لم يقولوا ذلك بحيث يتناول
قابلية التحيز مثلا ولو سلم فلا نم استناد كل من الامرين الى الواحد المحض بل احدهما باعتبار الصورة والابعاد والآخر باعتبار المادة
الوجه الثاني ان كل ما يصدر عن العلة فله ماهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد
المحض متعددا واجيب بانا لا نم كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج لما سبق من ان زيادته على الماهية بحسب الذهن فقط
ولو سلم فلا نسلم ان كلا منهما معلول بل المعلول هو الوجود او اتصاف الماهية به لان هذا هو الحاصل من الفاعل الوجه الثالث ان النقطة
التي هي مركز الدائرة بمنزلة المحاذيات للنقط المفروضة على المحيط واجيب بان المحاذاة امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا
لشيء ولو سلم فهي وان كانت النقطتين اضافة فانما هما او لكل منهما اضافة قائمة بها فلا يكون فاعلا لهما اذ بان على ما هو المتنازع ولو سلم
فاختلاف الحيثية ظاهر لا يدفع له الوجه الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني
والآخر — وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للآخر معلولا
له بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته بالذات كثرة
بحسب الجهات والاعتبارات ولو لم يصدر عن الواجب مع المعلول الاول او بتوسط شيء آخر وهكذا الرابع لا يجي بيانه على
ما ذكروه انه اذا صدر عن المبدأ الاول الذي ليس فيه تكثر جهات واعتبارات شيء كان ذلك الشيء واحدا بالحقيقة والذات لكن يعقل

١١٨

عندنا فلا يشترط في ظهور افعالها الوضع ولا يمتنع دوامها بخلق الله تعالى وعند الفلاسفة يشترط في تاثيرها الوضع للقطع بان النار لا تسخن الا ماله بالنسبة اليه وضع مخصوص ويلزم تناهي فعلها بحسب الشدة وبتوسط المدة والعدة لان القسري يختلف باختلاف القابل والطبيعي باختلاف الفاعل لتفاوت الصغير والكبير في المعاوقة وتساويهما في القبول لان المعاوقة للطبيعة التي هي في الكبير اقوى والقبول للجسمية التي هي فيهما على السواء فاذا فرض تحركهما الاتحاد في المبدأ يتفاوت الجانب الآخر ويلزم التناهي ولا ينتقض بحركة الافلاك لانها تستند الى ارادات من نفوسها المجردة والجواب بعد تسليم التاثير منع كون القوة بقدر الجسم

بحسب الاعتبارات المختلفة امور شتى من الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير وتعقل ذاته وتعقل مبدأه فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكثرة ويظهر ابتداء سلاسل متعددة وكذا يجوز ان يصدر عن ذلك الشيء الذي هو المعلول الاول معلول ثان وعن المبدأ الاول بتوسط معلول ثالث وبتوسط المعلول الاول والثاني معلول رابع وهكذا عن كل معلول بتوسط ما فوقه او ما تحته وعن الواجب بتوسط ما تحته جملة او فرادى فيكون هناك سلاسل غير محصورة ولبعض المحققين رسالة في تفصيل ذلك واورد بنبذ منه في شرحه للاشارات واعترض الامام بان الوجود والوجوب والامكان اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان ظاهره انها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب له تعالى يصح ان يجعل مبدأ الممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا تعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقلها والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور

قال المبحث الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد من حيث هو واحد لا يكون قابلا للشيء وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية واحترز بقيد حقيقية الوحدة عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادتها وتمسكوا في ذلك بوجهين الاول ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد وهو مردود بعد تسليم كون القبول اثرا بانا لا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على انه لو صح ذلك لزم ان لا يكون الواحد قابلا للشيء وفاعلا لآخر فان دفع باختلاف الجهة فان الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار تاثيره عما يوجد المقبول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء الواحد ايضا كذلك فان قيل الشيء لا يتاثر عن نفسه قلنا اول المسألة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذ لا اتحاد جهة اصلا الثاني ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه والقابل له لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيه فيكون قبول الشيء للشيء وفاعليته له متنافيين لتنافي لازميهما اعني الوجوب والامكان واعترض بانه انما هو امكان عام لان معنى قابلية الشيء للشيء انه لا يمتنع حصوله فيه وهو لا ينافي الوجوب وقيل بل معناه انه لا يمتنع حصوله فيه ولا عدم حصوله وهو معنى الامكان الخاص ولو فرضناه الامكان العام فليس معناه احد نوعيه اعني الوجوب بل معناه مفهومه الاعم بحيث يحتمل الامكان الخاص فينافيه تعين الوجوب الذي لا يحتمله والجواب بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون الشيء واجبا للشيء من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له

قال المبحث الخامس لا تاثير للقوى الجسمانية القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تاثيرا ولا يشترطون في ظهور الافعال المترتبة عليها بخلق الله تعالى وضعا ولا يمنعون دوام تلك الافعال كما في نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما الفلاسفة فيثبتون لها تاثيرا ويشترطون فيه الوضع قطعا منهم بان النار لا تسخن كل شيء والشمس لا تضيء كل شيء بل ما له بالنسبة اليها وضع مخصوص بل ويقطعون بانه يلزم تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها في جانبي الازدياد والانتقاص بان لا تزداد الى غير نهاية وذلك ان المتصف حقيقة بالتناهي واللاتناهي سواء كان المتصل او المنفصل والقوة التي يحلها جسم متناه انما تتصف بهما باعتبار كمية المتعلق اعني الحركات والآثار الصادرة عنها اما كمية انفصالية وهي عدد الآثار واما كمية اتصالية وهي زمان الآثار وهو مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللاتناهي في جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة وفي جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة بيان ذلك ان الشيء الذي يتعلق به شيء فهو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد فيعرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدة تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الانفصال في العمل نفسه لا من حيث تعتبر وحدته او كثرته وبهذه الاعتبارات تصير القوى اصنافا ثلثة الاول

الاول قوى يفرض صدور عمل واحد عنها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما فيهما على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو غاية القصر بل في الآن ظاهرا لامتناع ان تقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام بحيث يكون القسم التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تاثيرا اقتصروا على بيان امتناع اللاتناهي بحسب العدة والمدة فقالوا لا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته فاعلية اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتمالها على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوة جسما من مبدأ معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان تكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة تنتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره والمعروض انه لا تفاوت الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير فيه متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فتنقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميهما فقوله لتفاوت الصغير والكبير بيان للاختلاف القسري باختلاف القابل وقوله وتساويهما في القبول بيان لعدم اختلاف الطبيعي باختلاف القابل وقوله فاذا فرض في حركتيهما اي حركتي الصغير والكبير شروع في تقرير الدليل وهو جامع للقسري والطبيعي ولم يتبع كلام القوم الا بطريق التفصيل على ما شرحناه فان نوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما يجيء وتفصيلا بانه لم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها مبدأ ولو سلم فلا نسلم امكان ما فرضتم من اتحاد المبدأ بل حركة الاصغر اصغر من مبدأ حركة الاكبر ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع ولو سلم فالتفاوت بالزيادة والنقصان لا يوجب الانقطاع كما اذا فرضنا الحركة من فلك القمر وتلك من زحل مبدأ من موازاة نقطة معينة من الفلك الاعظم فان دورات القمر اضعاف دورات زحل مع عدم تناهيهما واجيب عن الاول بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى ارادات وتعقلات جزئية مستندة الى نفوسها المجردة فانها في ذواتها المفارقة في افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الآلات وكلامنا في تاثير القوى الحالة في الاجسام وعن الثاني والثالث بان فرض المبدأ الواحد للحركتين بان يعتبر من نقطة واحدة من اوساط المسافة فيما سبقها الطرف الذي يليها كاف في اثبات المطلوب والخفاء في امكانه وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدأ حيز الجسم حتى يكون مبدأ حركة الاصغر اصغر وعن الرابع بان الاختلاف بالسرعة والبطوء يكون تفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب المدة والعدة ومعناه الزيادة والنقصان في زمان الحركة وعددها وعن الخامس بان الدورات المتعددة للقمر وزحل ليست جملة موجودة يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان ولا معنى لاتصافها بموجوديتها لتستند تلك الدورات اليها بل انما تستند الى ارادات متجددة متعددة متعاقبة لا توجد الا مع الحركات بخلاف ما نحن فيه فان كون جملة الافعال وان لم تكن حاصلة في الحال لكن كون القوة قوية عليها امر حاصل في الحال يتفاوت بالزيادة والنقصان بالنسبة الى تحريك الصغير والكبير وفي هذا نظر وعليه زيادة كلام يذكر في ابطال

فلوجوه الاول انه لو لم تنتهي سلسلة المعلولات الى علة محضة لكانت الجملة التي هي نفس مجموع الوجودات الممكنة المستند كل منها الى الآخر موجودا ممكنا وفاعلها المستقل
ليس نفسها ولا جزأ منها لامتناع علية الشيء لنفسه ولعلله بل خارجا واجبا فوجد بعض اجزاء السلسلة ويوجب انقطاعها وعدم استناد ذلك الجزء الى جزء آخر لامتناع اجتماع
المؤثرين وعلى هذا لا يرد ما يقال ان اريد بالعلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس الجملة فان التامة قد لا تتقدم كما في المركب وان اريد الفاعل فلا نم استحالة كونه جزء الجملة فانه قد لا يكون
فاعلا لكل جزء كالنجار للسرير ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون السلاسل غير متناهية فتكون العلة الخارجة عن هذه داخلة في تلك من غير انتهائها الى الواجب ولو سلم فانما يفيد ثبوت الواجب
لا بطلان التسلسل على انه منقوض بمجموع الممكنات مع الواجب لكن يرد انه ان اريد ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة تكون علة لكل جزء بنفسها ففي المركب المرتب الاجزاء زمانا
يلزم تقدم المعلول وتخلفه عن المستقل بالايجاد وان اريد انها تكون علة لكل جزء اما بنفسها او بجزء منها بحيث لا يكون علة شيء من الاجزاء خارجة عن علة المركب ويكون العلة المستقلة
للمركب المرتب الاجزاء ايضا مرتبة

التسلسل واجيب عن اصل الدليل بعد تسليم تناهي القوى بان ما ذكرتم من اختلاف القسرية باختلاف القابل والطبيعية باختلاف الفاعل بحيث يكون تفاوت القوى على المعاوقة او على التحريك في الجسم الصغير والكبير بنسبة مقداريهما حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته او تحريكه نصف قوة معاوقة الكبير او تحريكه فيلزم ان تكون حركة القسرية ضعف حركة الكبير وحركة الطبيعية نصفها ممنوع لجواز ان تكون القوى من الاعراض التي لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والنقطة والابوة قال المبحث السادس في التسلسل يريد بيان استحالة الدور والتسلسل وعبر عنهما بعبارة جامعة وهي ان يترامى عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية او لا ينتهي الى ما يعرض له العلية دون المعلولية فان كانت المعروضات متناهية فهو الدور مرتبة ان كانا اثنين وبمراتب ان كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ضروري الاستحالة ووجه الاستلزام ان الشيء اذا كان علة لآخر كان متقدما عليه واذا كان الآخر علة له كان متقدما عليه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون الشيء متقدما على نفسه ويلزم كون الشيء متأخرا عن نفسه وهو معنى احتياجه الى نفسه وتوقفه على نفسه والكل بديهي الاستحالة وربما يبين بان التقدم او التوقف او الاحتياج نسبة لا تعقل الا بين اثنين وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج الوجوب وعكسها الامكان والكل ضعيف لان التغاير الاعتباري كاف فان قيل ان اريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة او بالعلية فنفس المدعى لان قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علة لنفسه قلنا المراد التقدم بالمعنى الذي يصحح قولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشيء علة للشيء بمعنى انه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول الا ترى انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد ولا خفاء في استحالة ذلك بالنظر الى الشيء ونفسه فان قيل يجوز ان يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه وسند المنع وجهان الاول ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلل القريبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج الى البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وتأثيرها في العلل البعيدة للشيء لم توجد العلل القريبة وما لم توجد العلل القريبة لم يوجد ذلك الشيء فما لم توجد البعيدة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولا يكون ما يتم الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه قال واما الثاني احتجوا على بطلان التسلسل بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل الى المعلولات من غير انتهاء الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء لكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من آحادها لواحد منها وتلك الجملة موجودة ممكنة اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا وفي جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على انها ماخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم او الواجب ليقال المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق له في الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن الارض والسماء لانا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والافقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون اما مع صورة منوعة كالنبات من العناصر واما بدونها لكن مع ازدياد الهيئة اجتماعية كالسرير من الخشبات واذا كانت الجملة موجودا ممكنا فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة او جزء منها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى للاستقلال الموجد الا استغناؤه عما سواه واما امر خارج عنها فلا يكون موجد البعض الاجزاء فينقطع اليه سلسلة المعلولات لكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين على معلول واحد وفي الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكرنا من التقرير يندفع نقض الدليل تفصيلا بانه ان اريد بالعلة التي

عنها ح

المستقلتين ح

لا بد منها للمجموع والسلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها وقد سبق ان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها او من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجوده من ذاتها قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمي غيرها او لم يسم وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة انما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمنا ذلك لكن لا نم ان الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز ان توجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها يستند الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهائها الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب قالوا انه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزأ منها لما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه تعدد الواجب معلولية الواجب صح واجتماع المؤثرين ان كان علة لكل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا فلم يكن الخارج عنها الا واجبا وان لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر بل للخارج خاصة ويلزم الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزء من الجملة للزوم كونه علة لنفسه وعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاده بعض اجزائه الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير فعلة المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انه اما ان يريد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يريد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت علتها المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء يحدث كل جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا سهو من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزأ منها لان من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول ففي الجملة هي جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققها ويقع بكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن محتاج الى علة اجيب بان علة المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن يحتاج الى علة وهكذا كل مجموع يفرض فلا توجد السلسلة الا بعلة هي من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاونة علة خارجية وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر ان لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل اذا اخذت الجملة اعم من ان تكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول آخر ومجموع مترتب قبله قلنا بل دار وبيان بان نجعل علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان تكون جزأ منها لعدم اولوية بعض الاجزاء او لان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان تكون علة للجملة لكونها اكثر تأثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان

مترتبة ح

لعدم نسخه

غيره من الاجزاء الى ان يتصل بالآحاد والجملة على ما لا يخفى وعلى اصل الدليل منع آخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان
لها وجود مغاير لوجودات الآحاد والمعللة كل منها بعلته وقولكم انها ممكن موجود عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى
علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا تفتقر الى غير علل الآحاد وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها في كلام خال عن التحصيل تأمل
الثاني من الوجوه الثلاثة ويسمى برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعي تناهيه انه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة خفية ننقص من طرفها المتناهي
واحدا فنحصل جملتان احديهما من المعلول الجفي والثانية من الذي فوقه ثم نطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم
تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة
بالضرورة والتامة لا يزيد عليها الا بواحد على ما هو المفروض فيلزم تناهيهما ضرورة ان الزايد على المتناهي بالمتناهي متناه واعترض بوجهين
احدهما النقض اجمال الدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية
ثم نطبق بينهما وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق وان تكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكل وبين الناقص منه بواحد وتناهيهما
باطل عند المتكلمين وان تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلتين من هذه الدورة واخرى من التي قبلها وتناهيهما باطل عند الدورة
الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعها بان الحاصل من تضعيف الواحد
مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات
وشمول العلم للممتنعات ايضا مع لا تناهي المقدورات عندنا ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيهما عند الفلاسفة
وحاصل الاعتراض انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك انما يكون للتساوي فقد يكون لعدم
التناهي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلا نم استحالة ذلك فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي وانما المستحيل
ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد احديهما فوق عدد الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احديهما الوف وقد
يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الا
الانقطاع وعن النقض بتخصيص الحكم اما عندنا فبما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات او لا كما في
الحركات الفلكية فاما في المعدات فلا يرد الاعداد لانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية وكذا
معلومات الله تعالى ومقدوراته ومعنى لا تناهيهما انه لا تنتهي الى حد لا يكون فوقه عدد آخر او معلوم او مقدور آخر وعند الفلاسفة فيما يكون موجودا
بالفعل مترتبة وضعا كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها
متعاقبة غير مجتمعة ولا اجرام نفوس نوع واحد كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها بحسب العدد لكونها غير مترتبة فان قيل التخصيص في الادلة
العقلية اعتراف ببطلانها حيث تخلف المدلول عنها قلنا معناه ان الدليل لا يجري في صورة النقض بل يختص بما عداها اما عندنا فنظرا الى ان ما لا
تحقق له في نفس الامر لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فينقطع بانقطاعه بخلاف ما في نفس الامر فانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء اولا يقع
وهو موضع الانقطاع واما عندهم فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما له مع الوجود ترتب ليوجد بازاء كل جزء من هذه جزء
من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء
من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع فالدليل جار في الاعداد
وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين
على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما لا يتناهى من الزمان فتأمل الثالث
لما استعملنا الوجه الثالث انه لو لم تنته سلسلة العلل والمعلولات الى علة لا يكون معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المتضايفين واللازم باطل لما
سيجيء او نقول لو كانت المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة والمقدم حق لان معناه انهما بحيث اذا وجد احدهما في العقل

بأخذ العبارات منها لو تسلسلت العلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة ضرورة ان كل ما هو علة في
غير ممكن فيبطل التكافؤ ومنها تطبيق بين جملتي العلية والمعلولية في تلك السلسلة فان تفاوتا بطل التكافؤ
والا لزم علة بلا معلولية ضرورة ان في جانب المتناهي معلولية بلا علية

بسم الله الرحمن الرحيم
٥٠ المقصد السابع الاثنان هما الغيران اي الاثنينية تستلزم التغاير بناء على ما هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا
وقال مشايخنا ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم فخرج بقيد الوجود الاعدام فانها لا توصف بالتغاير عندهم بناء على ان التغاير
من الصفات الثبوتية فلا تتصف بها عدمان ولا عدم ووجود وهذا يعم قوله اذ لا تمايز فيها ولا بد في الغيرين من التمايز وذلك لا اختصاصه بما يكون خارجيا فاذا
عدميان فان قلت اليس قد مر ان الاعدام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهني قلت اجيب عن ذلك بان التمايز فيها انما هو بحسب مفهوماتها دون ما صدقت
هي عليه ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا عليه فتدبر وخرج به الاحوال ايضا اذ لا ثبوت لها فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به الصفة
الموجود والآخر معدوم وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا ينفك اي ما لا يجوز انفكاكهما كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه اي المذكور الذي هو الصفة
والجزء لا هو ولا غيره اي ليس الصفة عين الموصوف والجزء عين الكل وهو ظاهر وليس ايضا غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين
وهو معتبر عندهم في الغيرين وقولهم في حيز او عدم ليشمل المتحيز وغيره وكان الشيخ الاشعري قد عرف الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فغير التعريف الى ما ذكر
فاعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان القدم ينافي العدم
وهو المختار عند الاشاعرة قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له علي غير عشرة يحكم عليك بلزوم
العشرة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بان المراد اما الخمسة فقط فلا نسلم الحكم بلزومها واما مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة
نفسها وبان الغير ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها
فقد صدقت ولو كان الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والازم ان لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعا
ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقد قيل انهم
ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب الى ان
من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما
ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه تعالى بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان المتغايرين
موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى
او غيرها واورد عليهم المضافان كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم اذ لا يجوز ان يعدم
احدهما ويوجد الآخر وفي الحيز ايضا اذ ليسا متحيزين ولا يلزمهم فانهما غير موجودين لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم لكن
يرد عليهم الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم لاستحالة عدمه تعالى وفي الحيز ايضا لامتناع تحيزه تعالى اجيب عن هذا
الايراد بجواز انفكاك العالم عن الباري في الوجود بان يوجد الباري ويعدم العالم وح فقد انفك احدهما عن الآخر في العدم ويجوز انفكاك العالم
عن الباري في الحيز فان العالم متحيز ويستحيل ذلك على الباري فقد انفك احدهما عن الآخر في الحيز ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز
شيء منهما على الباري فقد جاز الانفكاك منهما من احد الجانبين في كل من العدم والتحيز مع ان جواز الانفكاك منه في العدم فقط او الحيز فقط كان
كافيا في دخولهما في الحد لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف في الاتصاف بالغيرية لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود اي الكان
جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بان يوجد الموصوف وتعدم الصفة كافيا في تغايرهما لانه جاز انفكاك احدهما عن الآخر وكذا الحال او وجد
الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل عن الجزء في العدم فيكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق الذي ذكره
الآمدي مردودا بما ذكرناه فقيل في الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك من الجانبين تعقلا لا وجودا ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان
يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود الباري بعد العلم
بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغيران بانهما موجودان يجوز الانفكاك منهما من الجانبين ولا يعترض بالباري والعالم
فانه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود فيجاب بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل ولا خفاء في جواز انفكاك كل
من العالم والصانع عن الآخر في التعقل واما اذا زيد في التعريف قيد في عدم او حيز فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يقال يتعقل الباري معدوما او متحيزا بدون
ان يتعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون التعقل اعم من ان يكون مطابقا او غيره وح يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل
منهما بدون وجود الآخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق واعلم ان قولهم اي قول مشايخنا في الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل لا هو ولا غيره
مما استبعده الجمهور جدا فانه اثبات للواسطة بين النفي والاثبات اذ الغيرية تساوي نفي العينية فكل ما ليس بغير هو عين كما ان كل ما هو غير
فليس بعين ومنهم من اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظي لا تعلق له بامر معقول وذلك ان هؤلاء خصوا لفظ الغير بان اصطلحوا على ان الغيرين
ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشيء بالقياس الى آخر قد لا يكون عينا ولا غيرا واذا اجري لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شيء
بالقياس الى آخر اما عين واما غير ولا شك انه لا يمتنع التسمية بل لكل احد ان يسمي اي شيء شاء باي اسم اراد وهذا الاعتذار ليس بمرضي
لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى
للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوي وان مرادهم بما ذكروه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية ومعناه انهما متغايران مفهوما
متحدان هوية كما يجب ان يكون الحال كذلك في حمل على شيء في تحقيق معناه ولما لم يكونوا اي المشايخ قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير بين
الصفة والموصوف وبين الجزء والكل في الذهن والاتحاد في الخارج كما صرح به القائلون بالوجود الذهني نعم المعلوم المتحقق الثبوت فيما بين المحمول
والموضوع هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا اشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه وهذا كلام
لا غبار عليه وفيه بحث لان كلام المشايخ في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردوها في تمثيلاتهم وفي صفات هي مبادي المحمولات
كالعلم والقدرة والارادة لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر انهم ارادوا بالتغاير جواز الانفكاك من الجانبين فانهم قد بنوا على عدم كون تلك الصفات مستندة
والقدماء لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى فدفعوه بذلك والصفاتية منهم ان يكون تلك الصفات مستندة
الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات
ولو في بعض الاشياء فتشبثوا واعتذروا بانها لما لم تكن مغايرة للذات لم تكن مستندة اليه الا اذا كانت متغايرة للذات انتهى المقصد المذكور من شرح المواقف

عدة الوف السلسلة اما مساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة او اقل فيشتمل الآحاد على جملة بقدر عدة الالوف واخرى بقدر
الزائد والاولى ان كانت من جانب المتناهي حقيقة او فرضا تناهى عدة الالوف ضرورة وجود مقطع يكون مبدأ الزائد وحد تناهي
السلسلة لتالفها من جمل متناهية الاعداد والآحاد وان كانت من جانب الغير المتناهي وقعت الثانية من جانب التناهي بين الطرف
ومبدأ عدة الالوف فتكون متناهية وهي فضل آحاد السلسلة على عدة الالوف فتناهى عدة الالوف والسلسلة بالضرورة
ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع لزوم التساوي والتفاوت في غير المتناهي ومنع لزوم انقطاع الاقل فيه

او في الخارج وجد الآخر ولو انتفى انتفى وجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل على معلولية محضة وكل ما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته الى ما يشتمل
على علية محضة لزم معلولية بلا علية وانه حصل المكافئة لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا وسط لا علية العلة المحضة قلنا نعم الا ان المراد
انه لا بد ان يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة وللقوم في التعبير عن هذا الاستدلال عبارتان احديهما لو تسلسلت
العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية وبيان اللزوم ان كل علة في السلسلة
فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وثانيتهما ناخذ جملة من العليات التي في هذه السلسلة واخرى من
المعلوليات ثم نطبق بينهما فان زادت احداهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية علية وبا
لعكس وان لم يزد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في الجانب المتناهي معلولية بلا علية كما في المعلول الاخير فلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء
السلسلة الى علة محضة وقف الرابع نعزل الوجه الرابع انا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الآحاد
التي فوقه متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان احديهما
العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لا تنطبق على معلولها بل
مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير لعدم كونه مفروضا للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والا بطل السبق
اللازم للعلة ومع زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لا تكون معلولا وفيه انقطاع للسلسلتين وقف الخامس الوجه الخامس ان
السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما ان يكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجا او لا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل
بواحد من فرد بعده كالاربعة من الخمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا
بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده ورد بانا لا نسلم ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد
وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل
للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والمنع ظاهر وقف السادس الوجه السادس ان ما بين هذا المعلول كالمعلول الاخير
وكل من علله البعيدة الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لانها لا تزيد على المتناهي
الا بواحد بحكم الحدس فانه اذا كان ما بين المبدأ والمسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا يزيد على فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ الا بجزء
هو المنتهى ان جعلنا المبدأ مندرجا على ما هو المفهوم من قولنا شيء ما بين خمسين الى ستين والا فبجزئين فيصلح الدليل للمناظرة واصابة المطلوب
وان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم لانه قد لا يذعن للمقدمة الحدسية بل ربما يمنعها مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا
كما في المسافة واما على تقدير لا تناهيها كما في السلسلة فلا اذ لا ينتهي الى ما بين لا يوجد ما بين اخر ازيد منه وقد تبين الاستلزام بان الكثافات
من الاعداد المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو غاية الضعف لانه اعادة للدعوى بعبارة اخرى ولان التالف من نفس الآحاد
اقرب الى التناهي من التالف من الاعداد التي كل منها متناهية الآحاد فالمنع عليه اظهر وانما يتم لو كانت عدة الاعداد المتناهية متناهية
وهو غير لازم ومن هاهنا يذهب الوهم الى ان هذا استدلال بثبوت الحكم اعني التناهي لكل على ثبوته للكل وهو باطل وقف
السابع الوجه السابع انه لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات او غيرهما مجتمعة او متعاقبة فهي لا
محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان هذه الآحاد
يجب ان تكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها باخذ كل الف من الآحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون
اقل وهو ايضا باطل لان الآحاد حينئذ تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي
بقدر عدة الالوف اما ان تكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة وان
كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيتاتى الترديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول

لكل هيئة في قابل وحدانية بالذات او بالاعتبار والمادة لمحلها كالبياض والجسم ويشبه ان يكون مثل السيف والسرير من هذا القبيل
اذ الصانع لم يحدث فيه جواهر بل هيئة وح لا يرد الاعتراض بان الهيئة السيفية ليست مما يجب معها السيف بالفعل كما في الحجر واما جواب
الامام بانا لا نعني ان نوع الصورة يوجب المركب بل ان الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادة
الشخصية فمشعر بان الصورة ههنا بالمعنى السابق على ان السيف مثلا اسم للمركب من المعروض الذي هو الجوهر والعارض الذي هو الهيئة م

فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض
واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة من تلك العدة من الالوف والمتألف من الجملة المتناهية
الاعداد والآحاد متناه بالضرورة واما على التقرير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف تنقطع في الجانب المتناهي وتكون متناهية
ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف بتسعمائة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف
بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عددا وآحادا على ما مر ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع المنفصلة القائلة بان هذا مساو
لذاك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وان اريد بالتساوي مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذاك
فلانم استحالته فيما بين العددين كما في الواحد مالا يتناهى وكون احدهما اضعاف الآخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلم فنمنع كون الاقل
منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من الجانب الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا على الوفها ومئاتها
او عشراتها وحديث الجملتين وانقطاع اوليها بمنزلة الثانية كاذب قال المبحث الرابع في ان المادة للصورة لما كانت الجزئية معتبرة في مفهومي المادة
والصورة لم يكونا مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما واما باعتبار اضافة كل منهما الى الاخرى فالمادة محل وقابل وحامل للصورة
والصورة جزء فاعل لها يعني ان فيضان وجود المادة عن الفاعل يكون باعانة من الصورة ضرورة احتياج المادة اليها وامتناع استقلالها
بالعلية لان المادة انما تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي تلك الصورة المعينة ضرورة بقائها عند انعدام الصورة المعينة
والصورة من حيث هي صورة ما لا يكون واحدة بالعدد فلا يمكن ان تكون علة مستقلة للمادة الواحدة بالعدد وانما لم يجعلوا المادة جزء فاعل للصورة
بناء على احتياج الصورة اليها لما تقرر عندهم من ان شأن المادة القبول لا الفعل فان قيل لما احتاجت الصورة الى المادة امتنع
كونها جزءا من فاعلها للزوم الدور قلنا زعموا ان تشخص الصورة يكون بالمحل المعين من حيث هو قابل لتشخصها وتشخص المحل يكون بالصورة
المطلقة ومن حيث هي فاعل لتشخصه فلا دور ولا تتقوم المادة بصورتين في درجة اما بطريق الاستقلال بان يكون كل منهما مقوما فظاهر
لان تقومها بكل منهما يستلزم الاستغناء عن الاخرى واما بطريق الاجتماع فلان المقوم ح يكون هو المجموع لا كل واحد والمجموع امر واحد
ويجوز تقوم المادة بصورتين في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة بمعنى انها تفتقر في وجودها الى الصورة الجسمية المفتقرة الى الصورة
النوعية فيمتنع افتقار المادة الى الدرجة الثالثة قال وقد يقال كل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك لمعنى غير ما سبق
فالصورة للهيئة الحاصلة لامر في نفسه بل لوحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة لمحل تلك الهيئة كالبياض والجسم وبهذا الاعتبار يصح
كل منهما الى الآخر والظاهر ان اطلاق الصورة والمادة في المركبات الصناعية مثل السيف والسرير يكون بهذا المعنى لان الهيئة التي احدثها
النجار ويتقوم الصورة السريرية انما هي عرض قائم بالخشبات لا جوهر حال فيها وكذا صورة السيف والبيت وعلى هذا يندفع اعتراض الامام
على تفسير الحكماء الصورة بان الهيئة السيفية صورة للسيف وليست مما يجب معها السيف بالفعل اذ قد يكون في خشب او حجر ولا سيف
واجاب الامام بانا لا نعني بوجوب المركب مع الصورة ان نوع الصورة يوجب المركب بل ان الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك
السيف بخلاف مادته الشخصية فانها لا توجبه بل قد تكون بعينها مادة لشيء آخر والصورة الحاصلة في الخشب ليست بعينها الصورة الحالة
في الحديد بل بنوعها وهذا يشعر بان المراد بالصورة في المركبات الصناعية ايضا الجزء الذي يجب المركب معه بالفعل ولا يتم الا اذا
جعلنا السيف مثلا اسما للمركب من المعروض الذي هو الحديد والعارض الذي هو الهيئة فيكون كل منهما داخلا فيه ووجوبه مع الاول بالفعل
ومع الثاني بالقوة قال واما غاية الشيء فيريد بيان ان علة الغائية دفعا لما يستبعد من كون المتأخر عن الشيء علة له فمعنى كون غاية
الشيء علة له ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني الى وجودها العقلي بواسطة انه يحتاج الى علته الفاعلية وهي في كونها فاعلة تحتاج الى تصور الغاية
ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غاية ما لا يفعل الا لغاية لم يفعله ومن ههنا قالوا ان الغاية بماهيتها اي بصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل
وبانيتها اي بهويتها الخارجية معلول للفاعل بل لمعلوله الذي هو ما له الغاية فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس

وان لم يكن معلولا ولا مقصودا بل وان لم يكن للفاعل قصد واختيار وبهذا الاعتبار
اثبتوا للطبيعيات والاتفاقيات غايات وجعلوا من الغاية اتفاقية وهي ما لا يكون تأدي السبب اليه
دائما ولا اكثريا م

ع1 الفصل الاول في المباحث الكلية وهي خمسة المبحث الاول الموجود عند مشايخنا ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وهو الواجب تعالى وصفاته
51 والا فحادث وهو اما متحيز بالذات وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض اذ لم يثبت وجود الجواهر المجردة وان لم يتم دليل امتناعها والعرض اما مختص
بالحي وهي الحيوة وما يتبعها من الادراكات وغيرها او غير مختص وهي الاكوان والمحسوسات وعند الفلاسفة الموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته
فهو الواجب والا فالممكن وهو ان استغنى عن الموضع اي محل يقومه فجوهر والا فعرض والصورة الجوهرية انما تفتقر الى المحل دون الموضوع ومعنى وجود
العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله لا كالجسم في المكان م

عليه وللقوم عبارة اخرى وهو ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان قيل الغاية قد لا تكون
معلولا بل قديما كما يقال الواجب تعالى غاية الغايات وقد لا يكون مقصودا للفاعل وان كان مختارا كالعثور على الكنز في حفر البئر وقد لا يكون
للفاعل قصد واختيار كغاية الحركات الغير الارادية مثل الوصول الى الارض لهبوط الحجر قلنا قد يطلق الغاية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا
وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية والاسباب الاتفاقية غايات وقالوا ان ما يتأدى اليه السبب ان كان تأديه دائما او اكثريا فهي غاية ذاتية والا
فاتفاقية لكن حفر بئرا فوجد كنزا وتحقيقه ان العلة قد يتوقف عليتها على امور خارجة عن ذاتها غير دائمة ولا اكثرية معها فيقال الحافر ان يكن للعثور شرط
علة اتفاقية وان اتفق حصول تلك الشرائط معها ترتب المعلول عليها لا محالة فيسمى ذلك المعلول باعتبار النسبة الى العلة وحدها غاية اتفاقية وان
كان باعتبار النسبة اليها مع جميع الشرائط غاية ذاتية قال تنبيه اكثر الاحكام السابقة للعلة الفاعلية بمعنى المؤثر كالانقسام
الى البسيطة والمركبة والى الكلية والجزئية وكونها معلولا لا في آخر وكونها متناهية الاثار راجعة في ذلك الغائي على رأي من يجعل بعض الممكنات مؤثرا
في البعض كالفلاسفة وكثير من المليين واما على رأي القائلين باستناد الكل الى الله تعالى ابتداء فمعنى علة الممكن للشيء جريان العادة بان الله يخلق ذلك
الشيء عقيب ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان يقال وجد فوجد من غير ان يكون له تأثير فيه فحركة
الاحتراق لا تكون هي النار ولا للمماسة وان وجد عقيب مماستهما وعلم الكل زيد لا يكون ضرب عمرو وان وجد عقيبه قال الموقف الثالث
في الاعراض وفيه فصول خمسة في المباحث الكلية وفي الكم وفي الكيف وفي الأين وفي باقي الاعراض النسبية وجعل الأين فصلا على حدة لكثرة
مباحثه وجعل المبحث الاول من الكليات لتقسيم الموجود ليتوسل الى بيان اقسام الاعراض اما عند المتكلمين فالموجود ان لم يكن مسبوقا
بالعدم فقديم وان كان مسبوقا به فحادث فالقديم هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية لما سيجيء من حدوث العالم والحادث اما متحيز بالذات
وهو الجوهر بالاقسام التي ستأتي واما حال في المتحيز بالذات وهو العرض واما ما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فلم يعدوه من اقسام الموجود لانه لم
يثبت وجوده لما سيأتي من ضعف ادلته وربما يستدل على امتناعه بانه لو وجد لشاركه الباري في التجرد ويحتاج في الامتياز الى فصل فيتركب
ومنعه ظاهر لان الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يوجب التركيب والعرض اما ان يكون مختصا بالحي كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة
والارادة والكلام الاولا كما نراه الاحساس بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون مختصا وهي الاكوان والمحسوسات فالاكوان
اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون الاول وهو الحصول في الحيز عقيب العدم والمحسوسات المدركة باحدى الحواس بالبصر او
السمع او الشم او الذوق او اللمس على ما سيجيء تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان من المبصرات واما عند الفلاسفة فالموجود في الخارج ان كان
وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر في وجوده الى شيء اصلا فهو الواجب والا فالممكن ان استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر والا فعرض
والمراد بالموضوع محل يتقوم الحال فيه فالصورة الجوهرية انما تدخل في تعريف الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية
عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر
قالوا وكذا لو لم يقيد مثل موجود لا في موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها
ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في
المكان فانه امر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان آخر وتحقيق ذلك ان ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على
سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل للثاني صفة من الاول كملاقاة السواد للجسم يسمى حلولا والموجود
الاول حالا والثاني محلا او ظرفا فقد يكون بحيث لا يتقوم ولا ينفصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا
والمحل موضوعا قال واجناس الاعراض بحكم الاستقراء تسعة الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة وان
يفعل وان ينفعل وعولوا في ذلك على الاستقراء واعترفوا بانه لا يمكن اثبات كونها ليست اقل او اكثر بل وان كل ما ذكروه في بيان ذلك تكلف
لا يخلو عن ضعف واذا كان هذا كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في المواقف من انه احتج على الحصر بان العرض اما ان يقبل القسمة لذاته فالكم

والآنى ان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار وهو متى او قار ينتقل بانتقاله فالملك اولا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيفية والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة له او اليه الا بعارض فيؤول الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا واعترض بما في التقسيم من الترديدات الناقصة والتعيينات الغير اللازمة وبانه ان عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضايعا ولزمه الرجوع الى الاستقراء من اول الامر فاكثر مؤنة هذه المقدمات ثم اعتذر بانه اراد الارشاد الى وجه ضبط تسهيل الاستقراء وتقليل الانتشار فلا باس قال وزعموا اي ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية للممكنات عشرة وهي الاعراض التسعة والجوهر ويسمونها المقولات العشر وبنى ذلك على ان كلا منها جنس لما تحته لا عرض عام وما تحته من الاقسام الاولية اجناس لا انواع وليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض التسعة ولا النسبة لاقسامها السبعة وبينوا ما يحتاج من ذلك الى البيان بان المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشيء للشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الافراد وان جاز ان يكون ذاتيا لما فيها من الحصص كالماشي لحصصه العارضة للحيوانات وكذا النسبة للنسبيات السبع فانهم لا يعنون بها ما تدخل النسبة فيه وانما سوى الاضافة فانها نسبة متكررة على ما سياتي الكلام في النسبة وبان الموجود لو كان ذاتيا لها لما كان مقولا بالتشكيك ولما امكن تعقل شيء من الجواهر والاعراض مع الشك في وجوده ولما احتاج اتصافها بالوجود الى سبب كحيوانية الانسان ولونية السواد وبتوزيعها الموجود في موضوع والموجود لا في موضوع رسم باللازم لا حد ومع ذلك فليس اللازم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا البتة لان معناه انه ماهية اذا وجدت لم يكن في موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات اثبات جنسية الجوهر ونفي جنسية العرض لا يفيد تمام المطلوب لجواز ان يكون للكل او للبعض منها ذاتي مشترك هو الجنس ولا تعويل سوى الاستقراء وذهب بعضهم الى ان اجناس الاعراض ثلاثة الكم والكيف والنسبة لانه ان قبل القسمة لذاته فكم والا فان اقتضى النسبة لذاته فنسبة والا فالكيف وزاد بعضهم قسما رابعا هو الحركة وذلك لان العرض ان لم يتصور ثباته لذاته فحركة واحترز بقيد لذاته عن الزمان فانه لا يتصور ثباته بسبب انه مقدار للحركة وان تصور ثباته فنسبة او كم او كيف على ما مر ثم الجمهور على ان الحركة في الاين من مقولة الاين وقيل من مقولة ان ينفعل لكونها عبارة عن التغير المتدرج واليه مال الامام الرازي واما الحركة في الكم والكيف والوضع فظاهر انها ليست من الكم او الكيف او الوضع فيتعين كونها من ان ينفعل الا انه يشكل بان الحركة الموجودة ربما يدعي كونها محسوسة وان ينفعل اعتباري ومن هاهنا ذهب البعض الى ان الحركة خارجة عن المقولات قال واما مثل الوحدة والنقطة لما حصروا المقولات في العشر المذكورة بمعنى ان شيئا من الماهيات الممكنة التي تحيط بها العقول لا يخرج عنها بل يكون نفس احديها او مندرجا تحتها ورد الاشكال بالوحدة والنقطة فاجيب بوجوه آ انهما من الامور العدمية كالعمى والجهل والحصر انما هو للامور الوجودية واعترض بانه لو سلم ذلك في الوحدة فالنقطة وجودية لكونها ذات وضع على ما مر ب انهما من مقولة الكيف لانها عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهذا صادق عليهما واعترض بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة هما خارجتان عنها ج التزام انهما خارجتان عن المقولات العشر ولا يقدح ذلك في الحصر لان معناه ان الاجناس العالية لما يحيط بعقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي هذه العشرة وهذا لا ينافي وجود شيء لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحت جنس عال والاشكال انما يرد لو ثبت كون كل من الوحدة والنقطة جنسا عاليا وبهذا يندفع ما قال الامام لا يبرز في تمام الجواب من اقامة البرهان على انهما من الطبايع النوعية دون الجنسية قال وكذا الوجود والوجوب والامكان يعني انها خارجة عن المقولات العشر اما الوجود فلانه ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من شان العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشيء بدون الوجود واما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لما فيه من معنى النسبة ولا من غيره وهو ظاهر ومع ذلك فلا يقدح في الحصر لانها ليست اجناسا عالية وهذا ما قال ابن سينا والشيخ في ان المعاني المعقولة التي هي اعم من هذه المقولات ولازمة لاكثر الماهيات كالوجود والوجوب والامكان والمعاية التي هي مبادئ وحدود لبعض الماهيات

كالوحدة

كالوحدة والنقطة والآن فانها انواع حقيقية غير مندرجة تحت جنس فلا يقدح فيما ذكرنا من الحصر فان قيل الحصر انما هو للحقائق الخارجية وهذه اعتبارات عقلية فلا حاجة الى ما ذكرتم قلنا كثير من المقولات ليست اعيانا خارجية كالاضافة وان يفعل وان ينفعل قال واما صفات الباري يعني انها لا تقدح في الحصر وان كانت ممكنة غير داخلة تحت شيء من المقولات العشر اجماعا اما عند الفلاسفة فلانهم لا يثبتونها واما عندنا فلان المنقسم الى الجوهر والعرض هو الحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزمنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه قال

البحث الثاني قد يكون من الضروريات ما يشتبه على البعض فيورد في المطالب العلية ويذكر في معرض الاستدلال ما ينبه على مكان الضرورة او يفيد بيان اللمية كامتناع قيام العرض باكثر من محل واحد فان الضرورة قاضية بان العرض القائم بهذا المحل يمتنع ان يكون هو بعينه القائم بمحل آخر الا انه بين لميته بان تشخص العرض انما هو بالمحل يعني ان محله مستقل بتشخصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد هو تشخص ذلك العرض ونبه عليه بان حصول العرض الواحد في محلين كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضروري البطلان وبانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما واللازم باطل بالضرورة وقد يكون هناك ما لا يحتاج الى التنبيه ايضا كامتناع قيام العرض بنفسه فالقول به كما نقل عن ابي الهذيل ان الله تعالى مريد بارادة عرضية حادثة لا في محل يكون مكابرة محضة بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين والذي جوزه بعض القدماء من المتكلمين زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتحدة في الجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد بانا لا نسلم ان الواحد بالشخص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر تماثلهما وتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص وهذا كالاضافات المتخالفة مثل الابوة والبنوة فان مغايرة القائم بهذا القائم بذاك في غاية الظهور وجوز ابو هاشم من المعتزلة ذهابا منه ان التاليف عرض قائم بالجوهرين ويمتنع باكثر من جوهرين حتى انه اذا الف بين اجزاء كثيرة كان بين كل جزئين تاليف مغاير للتاليف القائم بجزئين آخرين اما الاول فلان عشرا منفكا كاجزاء الجسم لا بد ان يكون لرابط وليس الا التاليف لانه لم يحصل عند اجتماعها وعدم زوالها جسما او غيره فلا يكون عدميا بل ثبوتيا فاما شيئين ضرورة ورد بالمنع لجواز ان يكون بسبب آخر كارادة الفاعل المختار واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نسلم ان التاليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلاثة لم لا يجوز ان ينعدم ذاك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح والحيوة ببنية متجزية الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع هو ان يكون العرض القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا كما في هذه الصور والظاهر ان مراد ابي هاشم ايضا هذا المعنى الا انه لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التاليف عند زوال احد الاجزاء من الاجتماع وكانه يدعي القطع ببقاء التاليف دون زوال تاليف وحدوث آخر قال

المبحث الثالث اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى آخر لما سبق من ان معنى قيام العرض بالمحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوال الوجود في نفسه فما يوجد فيما يجاوره الغاد من الحرارة او المسك من الرايحة او نحو ذلك ليس بطريق الانتقال اليه بل الحدوث فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول الاستعداد للمحل الآخر عندهم واقوى ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه آ وهو للمتكلمين ان كل عرض غير متحيز بالذات ضرورة انه من خواص الجوهر ولا شيء من غير المتحيز بالذات بمنتقل ضرورة ان الانتقال عبارة عن الحركة الاينية اي الحصول في حيز بعد الحصول في آخر بمعنى الحدوث لا بمعنى الثبات فيه لانه سكون ورد بان كون الانتقال عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في آخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول في موضوع بعد الحصول في موضوع آخر ولا نسلم انه من خواص المتحيز الثاني وهو للحكماء ان تشخص العرض لا يجوز ان يكون

الضرورية قاضية بان العرض لا يقوم بنفسه وتجويز ابي الهذيل بارادة عرضية لا في محل مكابرة وبانه لا يقوم باكثر من محل وما ذكروا انه لو جاز قيامه بمحلين لجاز اجتماع العلتين ووجود الجسم في مكانين ولم يحصل الجزم بتغاير السوادين بيان للمية هو تنبيه على مكان الضرورة وجوزه بعض القدماء زعما منهم ان مثل القرب والجوار من الاضافات المتماثلة قائم بالطرفين ورد بان هناك عرضين يقوم كل منهما بطرف كما في الابوة والبنوة من الاضافات المتخالفة وابو هاشم زعما منه ان التاليف اجزاء الجسم سبب لعسر انفكاكها فهو صفة ثبوتية تقوم بجزئين لا بواحد ضرورة ولا باكثر والا لما بقي عند انعدام جزء وبقاء جزئين ورد بمنع السببية ومنع بقاء التاليف الذي بين الثلثة واما مثل وحدة العشرة وتثليث المثلث وحيوة البنية وقيام زيد فليس محل النزاع وكانه مراد ابي هاشم

المبحث الثالث اتفقوا على امتناع انتقال العرض لان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فما يتوهم من انتقال الكيفيات كالروايح ونحوها حدوث لمثل في المجاور واحتجوا بوجوه الاول ان الانتقال هو الحصول في الحيز بعد الحصول في آخر فلا يتصور في غير المتحيز ورد بان ذلك في الجوهر واما في العرض فالحصول في محل بعد الحصول في آخر

هذه اعتبارات وبعضها قائمة بالجواهر وبعضها جواهر واما عرضية الوجود فخطأ فاحش

لماهيته والالزم انحصار الماهية في تشخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة لا لما هو حال فيه العرض والالزم الدور لان الحال في الشيء محتاج اليه
متاخر عنه في الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه ولا الامر منفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء فاختصاصه بهذا التشخص دون ذلك ترجيح بلا مرجح
ولا يتوجه على ما اورده صاحب المواقف بمنع الحصر لان الهوية تطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجي وعلى الماهية من حيث كونها متشخصة وهي
بهذا المعنى ليس متقدما على التشخص ليكون تحليلها قضية ان يكون تشخص العرض بحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله تلك ينقل الكلام
الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واذا كان تشخصه بمحله امتنع بقاؤه بالتشخص عند انتقاله عن ذلك المحل وردّ بانا
لا نم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين سيما اذا كان مختارا وسوط الثالث ان العرض محتاج الى محل
ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون غير معين وهو ليس بموجود ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود وهو ممتنع واما
ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه وهو المطلوب ورد بان المعين بتعينه ما سواء كان هذا او ذاك كالجسم يحتاج الى حيز لذلك ولا يمتنع انتقاله عنه وهذا هو
المنع بقولهم ان المحتاج اليه محل معين لا بعينه ولا يرد عليه ان ما يكون لا بعينه كان مبهما غير موجود والمرجح بقولهم انه محل غير معين بعينه لا يشترط التعين
وهو ما من الذي يشترط اللاتعين فلا يلزم عدمه الرابع انه لو جاز انتقال العرض فهو حال الانتقال اما ان يكون في المحل المنتقل عنه او المنتقل
اليه وهو باطل لان هذا استقرار وثبات قبل الانتقال او بعده او في محل آخر ضرورة امتناع كون العرض لا في محل فينتقل الكلام الى انتقاله الى
هذا المحل ويعود المحذور ورد اولا بالنقض بانتقال الجسم من حيز الى حيز فانه حال الانتقال اما ان يكون في الحيز المنتقل عنه او المنتقل اليه او غيرهما
والكل باطل بما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا بانا نختار انه في حيز ثالث هو بعض من المنتقل عنه وبعض من المنتقل اليه وهكذا حاله
الانتقال الى هذا المحل والى ما بينهما الى ما لا يتناهى او ينتهي الى جزء لا يتجزى غاية الامر انه يمتنع انتقال العرض الذي يكون في الجوهر الفرد
المبحث الرابع جمهور المتكلمين على انه يمتنع قيام العرض بالعرض تمسكا بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فما يقوم به
العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالآخرة
من جوهر تنتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وحينئذ فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل
بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض
على الوجهين بانا لا نم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا به كاختصاص
البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة عند
الفلاسفة فضلا عن ان يختص بالمتحيز لا بالتبعية ثم انتفاء قيام العرض الا بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون
الاختصاص الناعت فيما بين الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة
للخط فان المنعوت حقيقة بهذه الاعراض هي تلك لا الجسم فلهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض وزعموا ان النقطة عرض قائم بالخط
والخط بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم ومن القائلين بجواز قيام العرض بالعرض من بالغ في ذلك وتمادى
في الباطل حتى زعم ان كلا من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله فوحدة العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون بان
مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض على ما سيجيء ومثل الملاسة والاستقامة على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم
وبان السرعة او البطوء ليس عرضا زائدا على الحركة فانها بها بل الحركة ان تخللها سكنات اقل او اكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة
ولو سلم ان البطوء ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطوء عائدان الى الذاتيات دون العرضيات
او من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة فان الحركة الى قطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا تختلف باختلاف
الاضافة فتكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة وآخر هو السرعة او البطوء واما الوحدة و
الوجود فقد سبق ان الوحدة اعتبار عقلي بل عدمي وان الوجود في الخارج نفس الماهية او هو من الاعتبارات العقلية او واسطة
بين

بين الموجود والمعدوم وبالجملة فجعله من قبيل الاعراض خطاء فاحش لا ينبغي ان يقول به المحصل فان من شأن العرض ان يفتقر في التقوم الى المحل ويستغني عنه
المحل وهذا
المبحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين الى ان شيئا من الاعراض لا يبقى زمانين بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة
وبقاؤها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض فهو من هنا يحتاج في بقائه الى المؤثر مع ان علة الاحتياج هو الحدوث
لا الامكان احتج اهل الظاهر منهم بوجهين آ ان العرض اسم لما يمتنع بقاؤه بدلالة مأخذ الاشتقاق يقال عرض لفلان امر اي لا قرار له وهذا
امر عارض وهذه الحالة ليست باصلية بل عارضة ولهذا يسمى السحاب عارضا وليس انجا لما يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه لولي في معناه اللغوي ما ينبئ
عن هذا المعنى ب انه لو بقي فاما ببقاء في محله فيلزم ان يدوم بدوامه لان الدوام هو البقاء وان يتصف بسائر صفاته من التحيز والتقوم بالالوان
وغير ذلك لكونها من توابع البقاء واما ببقاء آخر فيلزم ان يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة انه لا تعلق لبقائه ببقائه وكلا الوجهين في غاية الضعف
لان العرض في اللغة انما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين واكثر ولو سلم فلا يلزم في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية
لان بقاءه ببقاء آخر لا يستلزم امكان بقائه مع فناء المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل كوجوده بوجوده واحتج اهل التحقيق بوجهين
آ انه لو كان باقيا لكان بقاؤه عرضا قائما به ضرورة كونه وصفا له واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض ورد بمنع الملازمة فان البقاء
عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثاني والثالث وليس عرضا قائما بالباقي ومنع انتفاء اللازم لعدم تمام البرهان على امتناع قيام العرض
بالعرض ب انه لو بقي لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان وجه اللزوم انه لو امكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثا مفتقرا الى سبب فسببه اما نفس
ذاته فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال شرط من شرائط الوجود فينتقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل
ضرورة انه يكون لزوال شرطه ثم وهلم جرا واما طريان ضده وهو باطل لوجهين احدهما لزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال
الآخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دورا وثانيهما ان التضاد والتنافي انما هو من الجانبين فرفع الطاري للباقي
ليس اولى من دفع الباقي اياه بل الدفع اهون من الرفع لان فيما يرفع نوع استقرار وسابقة ثبات لا يكون فيما يدفع واما فاعل مختار او موجب
بشرط حادث فيلزم ان يكون له اثر ليصح انه مؤثر لوجوب الاثر لا تاثير والعدم نفي محض لا يصلح اثرا ورد بالنقض والقلب والحل اما النقض
فتقريره انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا تكون الاجسام باقية والا لما جاز عدمها بعين ما ذكر ودفعه بالمناقضة في بقائها كما نسب الى النظام او
جواز زوالها كما نسب الى الكرامية وبعض الفلاسفة مدفوع بان الاول ضروري والثاني مبني في بابه ثم يرفع عند المعتزلة بان زوال الجسم يكون
بان يخلق الله تعالى فيه عرضا منافيا للبقاء هو الفناء وعندنا بان ذات الجوهر وان كان شرطا للعرض الا ان بقاءه مشروط بالعرض فيجوز ان
ينعدم بان ينقطع تجدد ما لزمه من الاعراض بان لا يخلقه الله تعالى ولا يصح هذا في العرض لانه لا يصلح محلا للعرض حتى يقوم به عرض الفناء او الذي
هو شرط البقاء فان قيل قيام العرض بالعرض ليس بابعد من قيام العرض بالمعدوم قلنا هو مبني على اصلهم في ثبوت المعدوم فان كان جوهرا
يصلح محلا للعرض وان كان عرضا فلا كما في حال الوجود واما القلب فلان العرض لو لم يبق فعدمه اي عدمه عقيب الوجود اما بنفسه او
بغيره من زوال شرط او طريان ضد او وجود مؤثر والكل باطل بعين ما ذكرتم واما الحل فيمنع بعض مقدمات بيان ابطال اجزاء المنفصلة فلكل
من وجوه الاول لا نم انه لو كان زواله بنفسه لكان يمتنع الوجود وانما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقا واما لو اقتضاه في بعض الاحوال كالحال
ما بعد البقاء فلا وذلك كالحركة تقتضي العدم عقيب الوجود غاية الامر ان ترجح بعض الاوقات للزوال يفتقر الى شرط لئلا يلزم تخلف المعلول
عن تمام العلة الثاني لا نم انه لو كان زواله بزوال شرط لزم الدور او التسلسل لجواز ان يكون وجود العرض مشروطا بوجود اعراض تتجدد في محاله
على سبيل التبادل بان يصير لاحق بدلا عن سابق في الشرطية الى ان تنتهي بلاحقها الى عرض لا يوجده الفاعل له بدلا فيزول العرض المشروط
بهذا الشرط لزوال شرطه ج لا نم انه لو زال بطريان الضد لزم الدور او الترجح بلا مرجح اما الاول فلانه ان اريد بتوقف طريان الضد على زوال
الآخر واشتراطه به ان تحققه يحتاج الى تحقق الزوال والزوال متقدم عليه ولو بالذات ليكون تقدم الطريان عليه بالعلية دورا فاللزوم ممنوع
وان اريد انه لا يقارنه ويمتنع ان يتحقق بدونه فلا استحالة ممنوعة وذلك كدخول كل جزء من اجزاء الحلقة في حيز الآخر وخروج الآخر عنه فانه لا يتحقق

المبحث الاول في احكامه الكلية منها اي من خواصه قبول القسمة لذاته وهما بان يفرض فيه شي غير شي وبه عرفه الجمهور او فعلا بان ينفك ومنها قبول المساواة
واللامساواة وهي فرع الاولى وعند الامام بالعكس ومنها الاشتمال على العاد وزعم الامام انه الصالح لتعريفه اذ المساواة اتفاق في الكم فيدور وقبول القسمة مختص بالمتصل
فلا ينعكس ح كانه اخذ القبول منافيا للحصول ولذا قال الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم واما حمله على انه اخذ القسمة الانفكاكية فغلط بتصريحه بامتناعها في المقدار
والمنفصل من الكم ما لا يكون لاجزائه حد مشترك وهو العدد لا غير اذ قبول الانقسام للمعدود عرضي والمتصل بخلافه فان كان غير قار فزمان والا فمقدار خط ان قبل
القسمة في جهة فقط وسطح ان قبلها في جهتين فقط وجسم تعليمي ان قبلها في الجهات م

احدهما بدون الاخر من غير استحالة ثم يكون للطاري ان يسبق عليه وهو لا ينافي المعية الزمانية على انه يجوز ان يكون العدم طاريا على الضد على المحل وهو يكون
طريانه على المحل وزوال الباقي عنه معا بحسب الزمان لا يتقدم لاحدهما على الاخر اصلا واما الثالث فلجواز ان يكون الطاري اقوى بحسب السبب
فيدفع الباقي ولا ينعكس بدون ان تساويا في التضاد الرابع لان العدم لا يصلح اثرا للفاعل كيف وهو حادث فيفتقر الى محدث والفاعل
متقدم فيلزم ان يكون اثره العدم ولو سلم فيختار انه فاعل بمعنى انه لا يفعل العرض اي يترك فعله لا بمعنى انه يفعل عدمه قال والحق نريد
ان امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبا للاشاعرة وعليه يبتنى كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم ببقاء البعض الاعراض
من الالوان والاشكال سيما الاعراض القائمة بالنفس كالعلوم والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء الاجسام من غير تفرقة بعض
فان كان هذا ضروريا فكذا ذاك وان كان ذاك باطلا فكذا هذا وليس التعويل في بقاء الاعراض على مجرد المشاهدة او على قياسها على الاجسام
حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتجددة على الاستمرار قد يشاهد امرا مستمرا باقيا كالماء المصبوب من الانبوب وبان القياس على الجسم
تمثيل بلا جامع ولا على انه لما جاز وجود العرض في الزمان الثاني بطريق الاعادة مع تخلل العدم فبدونه اولى لانه ممنوع بل قد يستبعد الملازمة ووضع
الملزوم كما ان التعويل في بقاء الاجسام ليس على المشاهدة او الاستدلال بانه لولاه لبطل الموت والحيوة بناء على ان الحيوة عبارة عن استمرار
وجود الحيوان والموت عن زواله لجواز ان تكون الحيوة تجدد الامثال على الاستمرار والموت انقطاعه قال الفصل الثاني

مبحث الكم

في الكم وفيه مباحث ثلاثة الاحكام الكلية وللزمان وللمكان في الاحكام الكلية بيان خواصها وهي ثلاث الاولى قبول القسمة لذاته يعني ان
غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والقسمة تطلق على الوهمية وذلك بان يفرض فيه شي غير شي وعلى الفعلية بان ينفصل
وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت هوية واحدة والجمهور عرفوا الكم بقبول القسمة فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد به
الوهمية لما سيجي الثانية قبول المساواة واللامساواة بمعنى انه اذا نسب الى كم اخر فاما ان يكون مساويا له او زائدا او ناقصا وهذه الخاصة
فرع الاولى لانه لما اشتمل على اجزاء وهمية او فعلية لزم عند نسبته الى كم اخر ان يكون عدد اجزائه على التساوي او على التفاوت وقال الامام
ان قبول الانقسام انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت الاجسام يتقدر بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة وجب
ان لا يكون فيها ما يقبل المساواة لذاته وهو المقدار ولا يتصور اللامساواة الا بان يشتمل احدهما على مثل الاخر مع الزيادة فلزم ان يقبل القسمة واللامساواة
اي فرض شي غير شي الثالثة اشتماله على امر يعده اي يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الاربعة تعد بالواحد اربع ١٣٥
مرات واما بالقوة كما في المتصل فان السنة تعد بالشهور والشهور بالايام واليوم بالساعات وكذلك الذراع يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع
والاصبع بالشعيرات والشعيرة بالشعرات وذكر الامام ان هذه الخاصة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق
في الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا الا ان يقال المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس لكن مع الجهل بالحقيقة فانه لا ينال الا بالعقل فيقصد تعريف
ذلك المعقول بهذا المحسوس ولا الثانية لان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل فلا يشمله التعريف فلا ينعكس واذن انه مبني في ذلك
على ان قبول الشي عبارة عن امكان حصوله من غير حصول بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول
اعم من ذلك اعني امكان فرض شي غير شي فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل
الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم واما ما وقع في المواقف من انه كانه اخذ القسمة الانفكاكية ليستحيل عروضها للمقدار عنده لما يبطل المقدار
ويحدث مقداران اخران ثم المقدار يهيي المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند
حصول الانقسام كالحركة تهيي الجسم للسكون الطبيعي ولا تبقى معه قال والمتصل من احكام الكم انقسامه الى المتصل والمنفصل
ثم المتصل الى اقسامه فالكم اما ان يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك او لا الثاني المنفصل وهو العدد لا غير لان حقيقته ما يجمع من الوحدات
بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك وغيره انما يتصف بذلك لكونه معروضا للعدد ولكون اجزائه معروضا للوحدة كالقول الذي توهم انه كم منفصل
على ما سيتحقق في بحث الحروف والاول المتصل وهو اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود او لا الثاني الزمان والاول المقدار وهو
ان

ان بقاء العرض في الجملة كبقاء الجسم سيما الاعراض القائمة بالنفس وليس التعويل على مجرد المشاهدة اذ الامثال المتواردة قد تشاهد امرا مستمرا كالماء المصبوب من الانبوب م

... ان الامام قد صرح ... بان القسمة ... الانفكاكية

تنبيهي

بامكان ان يؤخذ بشرط لا شي وان اشتركت في امكان الاخذ لا بشرط شي والكم منه ذاتي ولا يقبل التضاد ولا الاشتداد ومنه عرضي
وهو المحل للذاتي او الحال فيه او في محله او المتعلق به كما في اتصاف القوى بالتناهي واللاتناهي باعتبار اثارها ولا تنافي بين الذاتي والعرضي فان الزمان
غير قار بالذات ومقدار للحركة المنطبقة على المسافة ولا بين كل قسمين من العرضي فان الحركة يعرضها التجزي لقيامها بالمتجزي والتفاوت قلة وكثرة
لانطباقها على المسافة وسرعة وبطوءا لانطباقها على الزمان وقد يعرض المنفصل للمتصل كساعات النهار وقبضات الذراع والمقدار قد يؤخذ مع اضافة ويسمى
الطول والعرض والعمق وانكر المتكلمون وجود العدد لما مر وجعلوا المقادير جواهر مجتمعة على انحاء مختلفة او امورا عدمية لكونها نهايات وانقطاعات ورد الاول
بتبدلها مع بقاء الجسم بعينه ويتوقف السطح على التناهي المفتقر الى البرهان والخط في الكرة على الحركة او القطع والثاني بكونها ذوات اوضاع واجيب بان المتبدل اوضاع
الجواهر والمتوقف على الغير كونها على حالة مخصوصة والاشارة اليها انفسها م

ان قبل القسمة في جهة واحدة فقط فخط وان قبلها في جهتين فقط فسطح وان قبلها في جهات فجسم تعليمي فالخط مقدار واحد لا يحتمل الا التجزية في جهة
والسطح مقدار يحتمل التجزية في جهة وامكن ان يعارضها تجزية اخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض بعدين على قوائم ولا يمكن غير ذلك والجسم يحتمل التجزية
في ثلث جهات وحقيقته كمية متقررة في الجهات متناهية بالسطح الواحد المحيط او بالسطوح لها باعتبار كل جهة مقدار لازم كما في الفلك او غير لازم بل
متغير كما في الشمعة مثلا بين السطوح الستة للمربع جوهر متحيز هو الجسم الطبيعي وكمية قائمة به سارية فيه هو الجسم التعليمي ويسمى باعتبار كونه حشوا ما بين
السطوح او جوانب السطح الواحد المحيط ثخنا وباعتبار كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا والثلاثة كم متصل لان الاجزاء
المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة وللسطح على خط مشترك وللجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه يتوهم فيه شي هو الان يكون
نهاية للماضي وبداية للمستقبل بخلاف العدد فانها اذا قسمت للاثنين والثلاثة لم يكن هناك حد مشترك وان عينت واحدا من الخمسة للاشتراك كانت الباقية اربعة
لا خمسة وان اخذ واحد خارج صارت الخمسة ستة قال ويختص يعني ان الجسم التعليمي يمكن ان يتخيل بشرط ان لا يكون معه غيره حتى ان
اصحاب الخلاء جوزوا وجوده في الخارج ايضا واما السطح والخط فلا يمكن اخذهما كذلك والا لامكن تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط
عدم السطح وحينئذ يلزم ان يكون للسطح حد من جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض وان يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق كما له
حد من جهة الطول فيكون المتخيل جسما لا سطحا او خطا هذا وتشترك الثلاثة في امكان اخذها لا بشرط شي كما اذا تخيلنا مجموع الابعاد الثلاثة
من غير التفات الى شي اخر من المادة وعوارضها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا وينتهي بالسطح فاذا تخيلناه من غير التفات الى غيره كان سطحا تعليميا
وينتهي بالخط واذا تخيلناه من غير التفات الى شي من السطوح وغيرها كان خطا تعليميا قال ومن الكم قد يقال الكم لما يقبل القسمة
فينقسم الى الذاتي والعرضي لان قبوله القسمة ان كان لذاته فذاتي كالعدد والزمان والمقدار والا فعرضي بان يكون محلا للذاتي كالمعدود والحركة
والجسم او حالا فيه كالشكل او في محله كبياض الجسم او متعلقا بمحله كالقوى التي تتصف بتناهي الاثار ولا تناهيها والكم بالذات لا يقبل
الشدة والضعف اذ لا يعقل عدد او مقدار اشد في العددية او المقدارية وانما يقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة والفرق بينهما
ان تعقل كل من الزيادة والنقصان لا يكون الا بالقياس الى تعقل الاخر بخلاف الكثرة والقلة والفرق بينها وبين الاشتداد ان العدد
الاكثر والخط الازيد لا يمكن ان يشار فيه الى مثل ما كان مع الزيادة بان يقال هذا هو الاصل وهذا هو الزائد بخلاف ما اذا اشتد السواد
وايضا الكم بالذات لا يقبل التضاد اما العدد فلان بعضه داخل في البعض ولا يتصور بين عددين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع
واما المقدار فلانه لا يعقل بين مقدارين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع ولان كلا منهما قابل للاخر ومقبول له قال ولا تنافي
بمعنى ان الشي الواحد قد يكون كما بالذات وكما بالعرض كالزمان فانه بالذات كم متصل غير قار وبالعرض كم منفصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة
على المسافة التي هي مقدار وايضا قد يكون الشي الواحد كما بالعرض على وجهين او اكثر من وجوه العرضية كالحركة فانها كم بالعرض من جهة كونها
حالة في محل الكم اعني الجسم المتحرك ولهذا يقبل التجزي فان الحركة القائمة بنصف المتحرك نصف الحركة القائمة بالكل ومن جهة كونها منطبقة على الكم
المتصل الذي هو المسافة ولهذا تتفاوت قلة وكثرة فان الحركة الى نصف المسافة اقل من الحركة الى منتهاها ومن جهة كونها منطبقة على الزمان الذي
هو كم متصل غير قار ولهذا تتفاوت بالسرعة والبطوء فان قطع المسافة المعينة في زمان اسرع منه في زمانين وقد يعرض الكم المنفصل للكم المتصل
الغير القار او القار كما يقال هذا اليوم عشر ساعات وهذا الذراع ست قبضات قال والمقدار قد يؤخذ يعني انه قد
يراد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات على ما مر فتكون كميات محضة وقد يراد بالطول البعد المفروض اولا او اطول الا
الامتدادين او البعد الماخوذ من راس الانسان الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز العالم الى المحيط وبالعرض البعد المفروض ثانيا او اقصر
البعدين او البعد الاخذ من يمين الحيوان الى شماله وبالعمق البعد المفروض ثالثا او الاخذ من اعلى الشي الى اسفله او فيما بين ظهر
الحيوان وبطنه وح لا يكون كميات محضة بل ماخوذة مع اضافات ولهذا يصح سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذاك ليس
بطويل عريض وذاك ليس بعريض قال وانكر المتكلمون قد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات على الاطلاق اما العدد

وهذا السطح

لو وجد لا متنع عدمه بعده لاقتضاء الزمان فيكون واجبا مع تركبه وتقضيه ورد بانه يكفي لبعدية العدم كونه في الآن الذي هو طرف الماضي المنقطع به الزمان ولو سلم

بو

نقل عن ارسطاطاليس انه قال ان المتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى حالة مخصوصة معلومة بمعاونة الحس وهي صفة ذات نسبة مخصوصة من مبدأ المسافة الى منتهاها مستلزم اختلاف نسبة المتحرك الى حدود المسافة وهذه تسمى الحركة بمعنى التوسط وهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار اختلاف نسبتها الى تلك الحدود سيالة فهي باستمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يعتقد بجزم العقل بان ذلك الامر الممتد لو وجد في الخارج وفرض فيه اجزاء امتنع ان يوجد تلك الاجزاء معا بل كان بعضها متقدما وبعضها متأخرا وهذه تسمى الحركة بمعنى القطع والاول موجود في الخارج بداهة بخلاف الثاني ضرورة ان الامتداد الذي يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا في الخارج وكما ان الحركة يقال لامرين كذلك الزمان يقال لمعنيين احدهما امر بسيط غير منقسم مطابق للحركة بمعنى التوسط وثانيهما امر متصل مطابق للحركة بمعنى القطع وهو بهذا المعنى لا وجود له في الخارج اصلا بل هو امر مرتسم في الخيال ونعلم ان ذلك الامر المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها معا ونعلم بالضرورة ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في الخيال بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان الامتداد الخيالي ظاهرا في بادي الرأي ودالا على ذلك الامر الذي فيه نوع خفاء اقيم مقامه وبحث عن احواله ولقائل ان يقول لا نم ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر ولم لا يجوز ان يحصل ذلك الامر في الخيال ابتداء من غير ان يكون هناك امر بسيط سيال نعم قد يكون سيلان امر خارجي سببا لحصول مثل ذلك الامتداد في الخيال كما في القطرة النازلة والشعلة الجوالة لكن كون كل امتداد خيالي كذلك حاصلا من الامر الموجود الخارجي مم ودعوى الضرورة غير مسموعة

من تهافت الفلاسفة لخواجه زاده

انكر المتكلمون لوجوه الاول انه لو وجد لتقدم بعض اجزائه بالضرورة وليس الا بالزمان فيتسلسل ورد بانه بالذات فان تقدم الامس على اليوم لا يفتقر الى عارض الثاني الزمان اما ماض او مستقبل ولا وجود لهما او حاضر ولو وجد لكان غير منقسم ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود وحينئذ يلزم تتالي الآنات المستلزم لوجود الجزء الذي لا يتجزى وهذا بخلاف الحركة فان الموجود منها هو الحصول في الوسط وهو مستمر من المبدأ الى المنتهى ولا يصح في الزمان للقطع بان زمان الطوفان لا يوجد الان ورد بانا لا نم انه لا وجود لهما مطلقا بل في الحال وعدم التبادل فان قيل فلا للماضي في الماضي وللمستقبل في المستقبل لانه يعود التقسيم السابق اجيب بان الموجود في احد الازمنة اخص من مطلق الموجود وكذب الاخص لا يستلزم كذب الاعم فان قيل اذا انحصر العام في عدة امور كل منها معدوم كان معدوما بالضرورة ولذا قالوا لا وجود لجميع الحركات الماضية من الازل والا فاما في الماضي او المستقبل او الحال والكل محال اجيب بمنع الانحصار فان من الموجودات ما لا يكون في شيء من الازمنة كالزمان وانما ذلك فيما يكون زمانيا كالحركة نعم يتم انحصار الزمان في الثلثة بل في الماضي والمستقبل لكن وجود ما في نفسهما لا يستلزم وجود ما في زمان

انكر المتكلمين العدد الذي هو الكم المنفصل لوجهين احدهما ان العدد الذي هو الكثرة مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة فالعدد المركب من الوحدات العدمية يكون عدميا قطعا بيان ان الوحدة لا توجد في الخارج امران الاول لو وجدت الوحدة فلها وحدة لان كل موجود موصوف بانه واحد ولزم التسلسل في الوحدات المترتبة الموجودة معا واجاب الحكماء بان وحدة الوحدة نفس الوحدة على قياس ما قيل في وجود الوجود الثاني ان الوحدة لا تقبل الانقسام لانها لو انقسمت لم تكن الوحدة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لانه ان كان الحال الذي هو الوحدة مثلا في جزء منه كان ذلك الجزء من المحل هو المحل لان الوحدة قائمة به دون الكل والمقدر خلافه وان لم يكن في شيء من اجزائه لم يكن بالضرورة صفة له اي للمحل الذي فرضناه موصوفا به وهذا ايضا باطل وان كان في كل جزء من المحل فاما بالتمام فيتقوم الواحد بالكثير وهو باطل او لا بالتمام فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء بجزء والمراد بالانقسام ما يعني انقسام المحل يجب انقسام المحل خلاصة ما في شرح المواقف ١٣٦

عدمي

سطح

حقيقتهما

فلما مر في باب الوحدة والكثرة وكانه مبني على نفي الوجود الذهني والا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية واما الزمان فلما سيأتي واما المقادير فبناء على ان الجسم متألف من اجزاء لا تتجزى مجتمعة على وجه التماس دون الاتصال الرافع للمفاصل والمقاطع والمجتمع من ترتبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره يتصف بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتباره يتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ولو سلم ان المقادير ليست جواهر فهي امور عدمية لان السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح كالنقطة للخط والآن للجسم التعليمي ولو ثبت فالمتألف من العدمي عدمي واحتج الحكماء على كون المقادير اعراضا لا جواهر هي اجزاء الجسم اما اجمالا فبانها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المعينة تجعل تارة مدورة واخرى لا خط فيه وتارة مكعبا لها سطوح وفيها خطوط والمكعب يجعل تارة مستطيلا يزداد طوله وينتقص عرضه وتارة بالعكس واما تفصيلا فبان ثبوت السطح للجسم يتوقف على تناهيه ضرورة ان غير المتناهي لا يحيط به سطح وثبوت التناهي يفتقر الى برهان يدل عليه كما سيجيء في بيان تناهي الابعاد ولو كان السطح من اجزاء الجسم لما كان كذلك وثبوت الخط للكرة يتوقف على حركتها الوضعية المستديرة لتحدث نقطتان لا يتحركان هما قطباها وبينهما خط هو المحور وعلى محيطها منطقة هي اعظم الدوائر او يتوقف على قطعها ليحدث سطح مستدير هو دائرة يحيط بها خط مستدير وما يتوقف ثبوته للشيء على الغير لا يكون نفسه ولا جزءا منه واحتجوا على كون المقادير وجودية بانها ذوات اوضاع يشار اليها اشارة حسية بانها هنا ولا اشارة الى العدم غاية ما في الباب ان عروض السطح للجسم التعليمي وعروض الخط للسطح وعروض النقطة للخط انما يكون باعتبار التناهي وهو عدم الامتداد الاخذ في جهة ما بعد نهاية وذلك الامتداد وانقطاعه وهذا القدر لا يقتضي عدمية هذه الامور لجواز ان يكون الوجودي مشروطا بالعدمي ومتصفا به ويجيب بان الذي يتغير ويتبدل مع بقاء الجسم هو وضع الجواهر المفردة بعضها مع بعض فقد يجتمع وقد يفترق ولكل من الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة فان اريد بثبوت المقادير هذا فلا نزاع وان اريد اعراض قائمة بالجسم غير اجزائه وهيئات ترتيبها فممنوع ولا دلالة لما ذكرتم عليه وانما يتم لو ثبت نفي الجزء الذي لا يتجزى وما ذكر من توقف السطح والخط على امر خارج عن الجسم وعما يتوقف عليه الجسم ليلزم كونهما عرضين فراجع الى ما ذكرنا لان حصولهما عندنا الجواهر الفردة لكن على وضع وترتيب مخصوص بان يترتب على الطول من غير عرض او على الطول والعرض من غير عمق والمتوقف على الغير هو تلك الحالة والترتيب المخصوص وما ذكر من كونها ذوات اوضاع فعندنا الاشارة انما هي الى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتيبا مخصوصا والنهايات اعدام وانقطاعات بمعنى انه ليست بعد تلك الجواهر جواهر اخر تؤلف

المبحث الثالث في الزمان احتج المتكلمون على نفيه بوجوه الاول انه لو وجد لكان بعض اجزائه متقدما على البعض للقطع بانه ليس امرا قار الذات يجتمع الاجزاء بحيث يكون الحادث الان حادثا يوم الطوفان بل لو وجد لم يكن الا امرا متقضيا متصرما يحدث جزء منه بعد جزء فتقدمه زمانية ضرورة امتناع اجتماع المتأخر مع المتقدم منها ولكانه ساير اقسام التقدم فيكون للزمان زمان وينتقل اليه فيتسلسل واجيب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا الى ذاته من غير ان يجتمعا في الوجود معلوم بالضرورة لكون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما من غير احتياج الى عارض فان سمي مثله تقدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط كون كل من المتقدم والمتأخر في زمان فلا حصر لاقسام التقدم في الخمسة بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان قسم سادس يناسب ان يسمى التقدم بالذات الثاني ان الزمان اما ماض او مستقبل او حاضر ولا وجود للاولين وهو ظاهر وكذا الثالث لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود او غير منقسم وينقل الكلام الى الجزء الثاني الذي يصير حاضرا وهلم جرا فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي نفس الجسم او منطبقة عليه فيلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وهو باطل الزاما واتفاقا باو الاتفاق فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا تكون الحركة موجودة لجريانه فيها لانه لا وجود للماضي منها والمستقبل ووجود الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء الذي لا يتجزى مع ان وجودها معلوم بالضرورة قلنا هذا النقض لا يتم الزاما لان المتكلمين يلتزمون وجود الجزء الذي لا يتجزى ولا استدلالا لان الموجود من الحركة هو الحصول في الوسط على الاستمرار من اول المسافة الى اخرها وهو ليس بمتجزى الى الماضي والمستقبل والحاضر ليتأتى الترديد المذكور بخلاف الزمان فانه كم منقسم لذاته وليس بحاصل من المبدأ الى

مبحث الزمان

[illegible] ١٣٨

لو وجد لامتنع عدمه بعده لاقتضاء الزمان فيكون واجبا مع تركبه ونقضه ورد بانه يكفي لبعدية العدم كونه في الآن الذي هو طرف الماضي المنقطع به الزمان ولو سلم
فامتناع العدم بعد الوجود انما يقتضي الدوام لا الوجوب واثبته الفلاسفة بوجهين الاول انا اذا فرضنا في مسافة حركتين متوافقتين في الانقطاع فان توافقتا
في السرعة والابتداء ايضا قطعتا معا وان تاخر ابتداء الثانية او كانت ابطأ قطعت اقل فبين طرفي الاولى امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطوء معين
وبين طرفي الثانية امكان اقل من ذلك بتلك السرعة فهناك امر مقداري لا يرجع الى السرعة او امتداد المسافة او المتحرك هو المعني بالزمان فان قيل الحكم بالمعية والتاخر والسرعة فرع
وجود الزمان فيدور قلنا ثم قال المنكرين قاطعون بهذه المعاني الثاني تقدم الاب على الابن ضروري وليس وجود الاب وهو ظاهر ولا مع عدم الابن لانه قد يكون لاحقا ولا تقدم فلابد
من الانتهاء الى ما يلحقه التقدمية والتاخرية بذاته بحيث انه لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل وهو المراد بالزمان واجيب بان هذه الامكانات والقبلية اعتبارات عقلية تتصف
بها الاعدام فان ما بين اليوم
واول السنة او الشهر متفاوت
وعدم الحادث متقدم

الى المنتهي للقطع بان الحادث يوم الطوفان ليس حادثا الآن وسيجي لهذا زيادة تحقيق في بحث الحركة واجيب عن اصل الاستدلال بانا لا نسلم انه
لا وجود للماضي ولا المستقبل من الزمان كيف ولا معنى للماضي الا ما فات بعد الكون ولا للمستقبل الا ما هو بصدد الكون بل غايته الا انه لا وجود لهما
في الحال فان قيل الماضي لا وجود له في الحال ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي لانه اما ان يكون منقسما فيلزم اجتماع اجزاء الزمان او غير
منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وكذا الكلام في المستقبل اجيب بان الموجود في احد الازمنة اخص من مطلق الموجود وكذب الاخص لا يستلزم
كذب الاعم فان قيل الموجود عام ينحصر اقسامه فيما يكون موجودا في الماضي او في المستقبل او في الحال والعام اذا انحصر في اقسام معدودة
كل منها معدوم كان معدوما ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن الخاص اجيب بمنع انحصار الموجود في الاقسام الثلاثة لجواز ان يكون من الموجودات
ما لا يتعلق وجوده بالزمان فيوجد ولا يصدق انه موجود في شيء من الازمنة كالزمان بخلاف الحركة فانها لا تكون الا في زمان فلهذا قال ابن
سينا ان عدم تناهي الحركات الماضية لا يوجب التسلسل لانها ليست امورا موجودة متصفة باللاتناهي لانها لو كانت موجودة فوجودها اما في الماضي
واما في الحال واما في المستقبل والكل محال نعم لا يتم انحصار الزمان في الماضي والمستقبل والحال بل في الاولين لان الحال ليس قسما براسه بل
حدا مشتركا بين الماضي والمستقبل ويجوز ان يكون كل منهما موجودا في الجملة وان لم يوجد في شيء من الازمنة لا بد لامتناع ذلك من دليل فان قيل
الموجود في الجملة اما منقسم فيجتمع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنة والمعية اي عدم مسبوقية
البعض بالبعض او غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل وقد يجعل هذا جوابا عن اصل الاستدلال قال
الثالث الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود لان هذه البعدية لا تكون الا زمانية لان المتاخر لا يجامع المتقدم فيلزم
ان يكون للزمان زمان لان هذا ليس من قبيل التقدم والتاخر فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه ليس بذاته ولما امتنع عدمه كان واجب
الوجود وهو محال لانه مركب يقبل الانقسام ومقتضي يحدث وتنقضي اجزاؤه شيئا فشيئا والواجب ليس كذلك واجيب بان كون العدم
بعد الوجود لا يقتضي ان يكون في زمان بل يجوز ان يكون في الآن الذي هو طرف للزمان الذي مضى وانقضى اعني الطرف الذي به انقطع الزمان
ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا يقتضي الوجوب الذاتي المنافي للتركيب والتقضي لجواز ان لا يقتضي الوجود نظرا الى ذاته غايته
انه يكون دائما بتجدد الاجزاء على سبيل الاستمرار ولا استحالة فيه قال واثبته تمسكت الفلاسفة في وجود الزمان بوجوه الاول انا
نفرض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى في تلك المسافة مثل الاولى في السرعة فان توافقتا مع ذلك في الاخذ والترك بان
ابتدأتا معا ووقفتا معا فبالضرورة تقطعان المسافة معا وان توافقتا في الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متاخرا عن ابتداء الاولى
فبالضرورة تقطع الثانية اقل مما قطعته الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها تقطع اقل فبين اخذ السرعة
الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطوء معين
وبين اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان بتلك السرعة المعينة فهناك امر مقداري قابل للزيادة والنقصان بالذات
تقع فيه الحركة وتتفاوت بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي الى ما يكون بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان
فيكون موجودا وليس هو نفس السرعة ولا امتداد المسافة ولا امتداد المتحرك لانه قد يختلفان كالحركة في تمام المسافة تساوي نصف
تلك الحركة في السرعة مع الاختلاف في المقدار وكالحركتين المتساويتين في مقدار المسافة مع اختلاف مقدار هذا الامكان لاختلافهما
بالسرعة والبطوء او على العكس بان تقطع السريعة في ساعة فرسخا والبطيئة نصف فرسخ وكحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة
في ساعة او حركة الجسمين المتساويين في المقدار يقطع المسافة احدهما في ساعة والاخر في نصف ساعة فان قيل قد بنيتم اثبات
وجود الزمان على مقدمات ينبني الحكم فيها على وجود الزمان كالحكم بان هذه الحركة مع تلك او قبلها او بعدها وانها اسرع منها
اي تقطع المسافة في زمان اقل او تقطع في زمان مساو لزمانها مسافة اطول فيكون دورا قلنا لا نم توقف صحة هذه الاحكام على كون
الزمان موجودا في الخارج فان المنكرين يعترفون بكون الشيء مع الشيء وبعده وكون بعض الحركات اسرع من البعض واجاب الامام

معدودة

نيمن

وجود الزمان

ببطوء

١٢٩

ان المقصود التنبيه والا فوجود امتداد يتصف بالمضي والاستقبال ضروري يعرف به العامة وتقسيمه الى السنين والشهور والايام والساعات ودين الخفاء في حقيقته [illegible]
[illegible]
[illegible] بعدية العدم لاصول الا ان الزمان مقدار الحركة [illegible]
يقدر بالاصغر والاكثر بالاقل كالفرسخ بالذراع والمائة بالعشرات دون العكس وزد ذلك بانه مع الابتناء على الاصول الفاسدة انما يتم لو كان قوله
بوجوه الاول ان غير المتغير كالجسم وسكونه بل الواجب وجميع المجردات يتصف بالكون في الامس واليوم والغد كالحركة من غير فرق وبهذا يظهر انه ليس

بان المقصود من هذا البرهان تحقيق ماهية الزمان وكونه مقدارا للحركة لا اثبات اصل وجوده فانه بديهي كوجه الثاني ان كون الاب قبل الابن ضروري
لا يشك فيه عاقل وليست هذه القبلية نفس وجود الاب وحده لانها اضافية بخلافه ولانه قد يوجد مع الابن بخلافها ولا مع عدم الابن او هو
وحده لانه قد يكون عدما لا صفة له لا يتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد العدمين في كونهما عدم الابن وهذا معنى قولهم العدم قبل كالعدم بعده
وليس قبل كبعد فتعين ان يكون قبلية الاب وبعدية الابن لامر آخر ولا بد من ان ينتهي الى ما يلحقه القبلية والبعدية لذاته قطعا للتسلسل وهو
المراد بالزمان فانه الذي يكون جزء منه قبل وجزء منه بعد بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل وسائر الاشياء تكون قبلا لمطابقة الجزء
القبل وبعدا لمطابقة الجزء البعد حتى لو وجد الاب في الجزء البعد والابن في الجزء القبل لكان الاب بعد الابن واجيب عن الوجهين بان
ما ذكرتم من الامكانات القابلة للتفاوت ومن القبلية المتصف بها وجود الاب من الاعتبارات العقلية دون الموجودات العينية بدليل انها
التي يتصف بها الاعدام فان من اليوم الى راس الشهر اقل من اليوم الى راس السنة وان عدم الحادث قبل وجوده حتى عند الفلاسفة
ان المقصود التنبيه على وجود الزمان لا الاستدلال لانه ضروري يعترف به العامة ومن لا سبيل لهم الى الاكتساب ولهذا يقسمونه الى
السنين والشهور والايام والساعات ويجري انكاره مجرى انكار الاوليات وانما الخفاء في حقيقته قال فزعم البعض انه لا تحقق له

النوم وان لقي ظهور انية الزمان فهذا اتفقوا على خفاء ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال آتيك
عند طلوع الشمس وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قعود عمرو فقال متى قام زيد يقال في جوابه حين قعد عمرو ولو علم وقت
قيام زيد وقال متى قعد عمرو يقال في جوابه حين قام زيد ولذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقده المقدر لظهوره عند المخاطب كما
يقال للعامة اجلس يوما وللقاري اجلس قدر ما يقرأ الفاتحة وللكاتب قدر ما يكتب صفحة وللتركي قدر ما ينطبخ مرجل ولا يخفى ان ليس في هذا
التغير افادة تصور ماهية الزمان واما الفلاسفة فمذهب ارسطو واتباعه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتجوا على ذلك بانه مقدار
اي كم متصل اما الكمية فلقبوله المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين واكثر
من زمان نصف دورة واما الاتصال فلانه لو كان منفصلا لا نتهى الى ما لا ينقسم اصلا كوحدات العدد لان هذا حقيقة الانفصال فيكون
تألفه من الآنات المتتالية ويلزم منه الجزء الذي لا يتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة ثم انه مقدار لامر غير قار الذات وهو الحركة
والا لكان هو ايضا قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود فيكون الحادث في اليوم حادثا يوم الطوفان وهو محال ولا يجوز ان يكون مقدارا
لحركة مستقيمة لانها لا تدوم لانتهائها الى الانقطاع لما سيجيء من تناهي الابعاد ومن امتناع اتصال الحركات المستقيمة على مسافة متناهية والزمان لا ينقطع
لما مر فتعين ان يكون مقدارا لحركة مستديرة ويلزم ان يكون اسرع الحركات ليكون مقدارها اقصر فيصلح لتقدير جميع الحركات فان الاقل يقدر
الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع وتقدير المائة بالعشرة واسرع الحركات هي الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون الزمان
مقدارا لها فان قيل هذا التعريف للزمان وتفصيل الذاتيات فكيف يطلب بالحجة قلنا الشي لما لم يتصور بحقيقته بل بوجه ما لم يمتنع اثبات
اجزائها بالبرهان كجوهرية النفس وتركب الجسم من الهيولى والصورة وههنا لم يتصور من الزمان الا انه شي باعتباره يتصف الاشياء
بالقبلية والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم بل من ذاتيات حقيقته واعترض على هذا الدليل بانه مبني على اصول فاسدة
مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزى ومثل امتناع اتصال الحركات ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع فناء الزمان
ولزوم ان يكون عدمه بعد الوجود مقتضيا لزمان آخر وبعد ثبوت هذه الاصول بالدليل او التزام الخصم اياها بل يحصل هذا احتجاجا على ان في
الفلاسفة فلانم ان القابل للتفاوت يلزم ان يكون كما مقتضيا بالموضوع وانما يلزم لو كان ذلك بحسب الذات وهو ممنوع ودعوى الضرورة
غير مسموعة قال ثم عورض اي الدليل المذكور بوجوه احدها ان الزمان لو كان مقدارا للحركة لامتنع انتساب الامور الثابتة اليه
اما الملازمة فلانه ح يكون متغيرا غير قار لان مقدار المتغير اولى بان يكون متغيرا والمتغير لا ينطبق على الثابت لان معنى الانطباق ان يكون جزء
من هذا مطابقا لجزء من ذلك على الترتيب في التقدم والتأخر واما بطلان اللازم فلانا كما نقطع بان الحركة موجودة امس واليوم وغدا وكذلك
نقطع

لو وجد الزمان على انه مقدار الحركة كما ذكرتم لكان مقدارا للوجود المطلق اي لوجب ان يكون مقدارا لكل موجود حتى الواجب تبارك وتعالى وانما بطل اما الملازمة
فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الآن ومنها ما كان موجودا فيما مضى ومنها ما سيوجد في المستقبل نعلم ايضا بالضرورة ان الله تعالى موجود الآن
مع الحوادث وكان موجودا قبلها فيما مضى وسيوجد اي سيبقى موجودا بعدها فيما يستقبل ولو جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر ايضا وهو باطل قطعا فوجب
الاعتراف بهما معا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى عروضها للحركات فلو كان الزمان موجودا في نفسه مقدارا للحركة
مقدارا لها لوجب ثبوته لله تعالى ولسائر الموجودات وكونه مقدارا لها ومنطبقا عليها واما بطلان اللازم فلانه اعني الزمان اما غير قار فلا ينطبق على القار ولا يكون
مقدارا لها او قار

نقطع بان السكون بل السماء وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب وجميع المجردات موجودة امس واليوم وغدا وان جاز انكار هذا جاز
انكار ذاك وبهذا الوجه ابطلوا قول ابي البركات ان الباري لا يتصور بقاؤه الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان ويكون باقيا لا بد
ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود وذلك لان المقدار في نفسه ان كان متغيرا استحال انطباقه على الثابت وان
كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير وثانيها ان الحركة كما سيجيء تطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهو امر ثابت
مستمر الوجود وعلى الامر الممتد في المسافة من المبدأ الى المنتهى وهو وهمي محض لا تحقق له في الخارج لعدم تقرر الاجزاء فالحركة التي جعل الزمان
مقدارا لها ان اخذت بالمعنى الاول لزم كون الزمان قارا غير سيال وهو خ وان اخذت بالمعنى الثاني لم يكن الزمان موجودا ضرورة امتناع
قيام الموجود بالمعدوم وثالثها انه لو كان الزمان مقدار حركة الفلك لكان تصور وجوده بدونها تصورا لمحال واللازم باطل لانا قاطعون
بوجود ما يسمى بالقبلية والبعدية والمضي والاستقبال وان لم يوجد حركة ولا فلك حتى لو تصورنا حركة كان الفلك معدوما فيها فوجد او
ساكنا فيتحرك او يعدم فيها الفلك او حركته لم يكن ذلك بمنزلة تصورنا عدم حركة الفلك حال وجودها وان امكن انكار هذا الاخير يرون الحركة
امكن انكار ما من غير فرق وبالجملة فارتفاع الزمان بارتفاع حركة الفلك ليس بديهيا كارتفاع مقدار الشي بارتفاعه ولهذا لم يذهب
اليه من العقلاء المبتدا بحدوث الافلاك وابديتها وبهذا يظهر ان ليس الزمان نفس الفلك الاعظم او حركته على ما هو رأي البعض وقريبا من
عن الاول فبان النسبة الى الزمان بالحصول فيه لا يكون الا للمتغير حقيقة بان يكون فيه تقدم وتأخر وماض ومستقبل وابتداء وانتهاء كالحركة
والمتحرك او تقديرا كالسكون فان معنى كونه في ساعة انه لو فرض بدله حركة لكانت في ساعة وذكر ابن سينا ان معنى قولنا الجسم في
الزمان انه في الحركة والحركة في الزمان واما غير المتغير لعنى ما يكون قار الذات فانما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول
فيه اذ ليس له جزء يطابق المتقدم من الزمان وجزء يطابق المتأخر منه وهذا كما ان نسبة استمرار غير المتغير وثباته الى استمرار المتغير
كالسماء الى الارض تكون بالحصول معه من غير تصور الحصول فيه ولا خفاء في الفرق بين حصول الحركة في الزمان وحصول السماء مع الزمان
وحصول السماء مع الارض وانها معاني محصلة لا اشتباه فيها وان يعبر عن كل منها بعبارة يرى انها مناسبة له على ما قالوا ان نسبة
المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد وبهما الدوام المطلق والزمان في الماضي
ازل والذي في المستقبل هو الابد قال الامام وهذا تهويل خال عن التحصيل لانا لا نفهم من كان ويكون لما كان موجودا في الاعيان فاما
ان يكون متغيرا فلا ينطبق على الثابت او ثابتا فلا ينطبق على المتغير وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارة واعترض بانه لا استحالة في الا
الانطباق بين المتغير والثابت فانا نقول عاش فلان الف سنة فانطبق مدة بقائه على الف دورة من الشمس والمتكلمون يقولون القديم موجود
في ازمنة مقدرة لا نهاية لاولها والجواب انه لا يصح حينئذ ما ذكر ان الزمان لما كان غير قار استحال ان يكون مقدارا لشي قار على ان
الانطباق مدة البقاء على الف دورة انما هو من انطباق المتغير على المتغير لان المدة زمان والدورة حركة ثم لا يخفى ان ليس الزمان نسبة
بل المتغير الذي ينسب اليه المتغير وليس المراد مطلق النسبة المعينة على ما صرح به البعض الا انه اقتصر ببيان هذه المعية على انها ليست معية
شيئين يقعان في زمان واحد ثم قال وغير الحركة اذا تحرك انما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا فيه وهذه المعية ان كانت بقياس ثابت الى
غير ثابت فهو الدهر وان كانت بقياس ثابت الى ثابت فهو السرمد وهذا الكون اعني كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع
الثابت بازاء كون الزمانيات في الزمان فتلك المعية كانها متى للامور الثابتة ولا يتوهم في الدهر ولا في السرمد امتداد والا لكان مقدارا
بالحركة ثم الزمان كمعلول للدهر والدهر كمعلول للسرمد فانه لولا دوام نسبة علل الاجسام الى مباديها ما وجدت الاجسام فضلا عن حركاتها
ولولا دوام نسبة الزمان الى مبدأ الزمان لم يتحقق الزمان وقال ابن سينا ان اعتبار احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار
احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر ومع الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر في ذاته من السرمد وهو بالقياس الى الزمان
دهر يعني ان الدهر في نفسه شي ثابت الا انه اذا نسب الى الزمان الذي هو متغير في ذاته سمي دهرا هذا ما وقع الينا من شرح هذا الكلام والظاهر

فلا ينطبق على غير القار
واستحال ان يكون مقدارا
للموجودات باسرها لاشتمالها على
موجودات قارة وغير قارة

انه ليس لو معنى محصل على ما قال الامام وكما عن الثالث فبانا نختار ان الزمان مقدار للحركة بمعنى القطع وهى امر غير قار يوجد منها جزء بعد جزء بعد ان يحصل جزء آن دفعة وهذا معنى وجوده فى الخارج واما الوهمى هو المجموع الممتد من المبدا الى المنتهى فكذا مقداره الذى هو الزمان يكون بحسب المجموع وهميا لا يوجد منه جزء ان دفعة بل لاجزائه يتجدد ويتصرم ويوجد منه شىء فشىء وهذا ما يقال ان هناك امرا غير منقسم بفعل سيلانه الزمان كما ان الحركة بمعنى هو الكون فى الوسط يفعل سيلانه الحركة بمعنى القطع واعترض عليه بان هذا قول بتتالى الآنات لان ذلك الامر الغير المنقسم ليس غير الآن واجيب بانه لا اجزاء هناك بالفعل لان الزمان كم متصل يعرض له التجزى والانقسام بحسب الفرض والوهم دون الخارج فورد الاشكال بانه لا وجود للزمان لان نفس الانطباق موهوم والجزء معدوم فاذا يوجد منه وهذا بخلاف المسافة فان اجزاءها وان لم تكن بالفعل الا ان المجموع المتصل الذى يتجزى فى الوهم موجود فى الخارج وبخلاف الحركة فانه يوجد منها امر مستمر هو الكون فى الوسط من غير لزوم محال واجيب بان المراد ان فى العقل امتداد لا وجود له فى الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده وتجزيه عرضت لاجزائه المفروضة قبليات وبعديات متجددة منصرمة ولا يكون الامتداد فى العقل كذلك الا اذا كان فى الخارج شىء غير قار يحصل فى العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد الذى اذا فرض تجزيه كان لحوق التقدم والتاخر لاجزائه المفروضة لذاتها من غير اقتضاء زمان آخر وكذا معيته للحركة واذ لا وجود للجزئين معا الا فى العقل لزم كون القبلية والبعدية العارضتين لهما كذلك وهذا يعرضان للعدم كيف ولو وجدتا فى الخارج وهما متضايفان لزم وجود معروضيهما معا فى الخارج ويلزم كون الزمان قار الذات وما يقال من ان الموجود فى الخارج من الزمان معروض للقبلية والبعدية فمجاز والمراد انه متعلق بما هو فى الحقيقة انما يعرضان للاجزاء المفروضة للزمان المعقول هذا غاية تحقيقهم فى هذا المقام دفعا للاشكالات الموردة من قبل الامام مثل ان قبلية عدم الحادث على وجوده لو اقتضت زمانا لكانت قبلية الامس على الغد ومعية الحركة للزمان كذلك وان القبلية والبعدية لو وجدتا لامتنع اتصاف العدم بهما ولكان وجودهما بالزمان وتسلسل ولزم وجود معروضيهما معاصرين كونهما متضايفين فيكون الزمان قار الذات لاجتماع اجزائه المفروضة للقبلية والبعدية ولو كانتا من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الاعيان لم يلزم وجود معروضيهما فى الخارج فلم تدل على وجود الزمان وان اجزاء الزمان اما ان يكون معا فلا يمتنع اختلافها بالقبلية والبعدية الذاتيتين او متتالية فلا يكون الزمان متصلا وانت خبير بانه لولم لا يوجد فى الخارج من امر غير قار يحصل منه فى العقل ذلك الامتداد لجاز ان يحصل لا عن موجود او عن موجود قار يحسب ما له من النسب والاضافات الى المتغيرات على ما سيجىء واما عن الثالث فبان القطع موجود امتدادا ليه التقدم والتاخر وهذا الماضى والمستقبل على تقدير ان لا يكون فلك ولا حركة اصلا او يكون لو عدم سابق او لاحق انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم كحكمه بان خارج الفلك فضاء لا يتناهى واعترض بانا نجد القطع بهذا الامتداد فى حالتى وجود الحركة وعدمها على السواء ان حقا وان وهما فوهم والنفرقة تحتاج الى البرهان قال — وذهب القدماء اى من الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اى قائم بنفسه غير مفتقر الى محل يقومه او حركة تفعله فمنهم من زعم انه واجب الوجود او لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتاخر على الوجود والعدم لا يتصوران الا بزمان فان كان عين الاول لزم وجود الشىء حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان بل التسلسل ولا بعد لتسليم التقرر بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده لا ينافى الامكان الذاتى بمعنى جواز العدم فى الجملة ومنهم من اعترف بامكانه واليه ذهب افلاطون و اتباعه وعلى تقرير التعويل على الضرورة بمعنى انا قاطعون بوجود امر به التقدم والتاخر وهذا الماضى والمستقبل سواء وجد جسم وحركة اولا حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما فوجد ثم فنى كنا قاطعين بوجود ذلك الامر وبتقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه فى زمان سابق ماض والوجود فى زمان لاحق حاضر والفناء فى زمان آخر مستقبل فلا يكون فلكيا ولا حركة ولا شيئا من عوارضها بل جوهرا ازليا يتبدل و يتغير ويتجدد ويتصرم بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم انه باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمدا والى ما قبل المتغيرات دهرا والى مقارنتها زمانا ولما لم يثبت امتناع عدمه فى نفسه لم يحكم بوجوبه وانت خبير بحال دعوى الضرورة فى مثل هذا المتنازع الهائل الذى لا يرجى تقرر الآراء على شىء قال — المبحث الثالث فى المكان لا خفاء فى انه شىء ينتقل الجسم عنه ويسكن فيه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر من المذاهب ان ماهيته السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح

الظاهر

ان المكان هو السطح او البعد وحجة السطح بوجوه الاول انه موجود يقبل التفاوت والاشارة والانتقال منه واليه والبعد الموجود الى قبل الحركة كان له مكان وتسلسل والان جميع الامكنة يفتقر الى مكان فيكون داخلا فيها بكونه احدها خارجا منها بكونه ظرفا لها وان لم يقبل لم يقبلها الجسم لما فيه البعد اللازم الثانى انه لو تمكن الجسم حينئذ يستلزم نفوذ بعده فى البعد المكانى فيكون فيه بعدان ويجتمع المثلان ويرتفع الامان عن وحدة هذه الذراع مثلا وعن تساوى اصل التمكن والمكان الثالث ان البعد اما ان يفتقر الى المحل فلا يتجرد او يستغنى فلا يحل والجواب ان مبنى الكل على تماثل البعدين وهو وهم حجة البعد انه لو كان السطح لم يساوى التمكن كما اذا جعلنا المذور صفحة دقيقة وبالعكس ولم تعم الاجسام اذ لا حاوى للمحيط وتبدلت الاحكام اذ الطير الساكن فى الهواء الهاب يتبدل السطوح فيلزم تحركه والقمر المتحرك لا يتبدل فيلزم سكونه ومكان زيد حين ملاه الهواء موجود ويلزم عدمه الى غير ذلك من الامارات التى ربما تفيد قوة الظن وان لم يحصل برهانا

من الحاوى واليه ذهب ارسطو واتباعه من المشائين او البعد الذى ينفذ فيه بعد الجسم ويتحد به واليه ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمون فزعموا ان من البعد ما هو مادى يحل فى الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر مماثل له فى ذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمى ومنه ما هو مفارق لا يقوم بمحل بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته ويجامعه بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين عدم محض ونفى صرف يمكن ان لا يشغله شاغل وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذى لو لم يشغله شاغل لكان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود قد يكون ذراعا وقد يكون اقل او اكثر وقد يسع هذا الجسم وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر توضيحه انا اذا توهمنا خلو الاناء عن الماء والهواء وغيرهما ففيما بين اطرافه امتداد قد يشغله الماء وقد يشغله الهواء فكذا عند الامتلاء ويسمى البعد المفطور بمعنى انه مشهور مفطور عليه البديهة فان كل احد يحكم بان الماء فيما بين اطراف الاناء وقيل بمعنى انه ينشق فيدخل فيه الجسم بما له من البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه تواردها الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد والممتدة فى الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التى بها يقبل الجسم الابعاد ويتميز عن المجردات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان امتناع كون حيز الجسم جزءا منه فى غاية الظهور فكيف يذهب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه يمتنع الخلو عن شاغل وعند البعض يمكن الخلو عنه كاصحاب الخلاء من المتكلمين وبعض الفلاسفة ففى هذا المبحث مقامان احدهما فى ان المكان هو السطح او البعد وثانيهما فى ان الخلاء ممكن او ممتنع قال — المقام الاول احتج القائلون بكون المكان هو السطح بانه لا يعقل منه الا البعد او السطح والاول باطل لوجوه الاول انه لو كان البعد فاما ان يكون موهوما مفروضا على ما هو راى المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود ضرورة واستدلالا لانه يقبل التساوى والتفاوت حيث يقال مكان هذا مساو لمكان ذاك او زائد عليه او ناقص عنه بنصف ثلث او ربع او غير ذلك وبانه يقبل الاشارة الحسية وانتقال الجسم عنه واليه حيث يقال انتقل الجسم من هذا المكان الى ذاك والاتصاف بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب والبعد والاتصال والانفصال الى غير ذلك ولا شىء من العدم المحض والنفى الصرف كذلك واما ان يكون محققا موجودا على ما هو راى افلاطون ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه ان كان قابلا للحركة الاينية التى هى الانتقال من مكان الى مكان لكان له مكان وينتقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو صريح ليامخا بطلان التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة مفتقرا الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا فى جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال وان لم يكن ذلك البعد الذى هو المكان قابلا للحركة لزم ان لا يكون الجسم قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافى لقبول الحركة وملزوم منافى الشىء مناف له لكن الشىء الثانى ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود ضرورة واستدلالا لزم من تمكن الجسم فى المكان تداخل البعدين اى نفوذ البعد القائم به فى البعد الذى هو مكانه لان هذا معنى التمكن عندهم واللازم باطل للقطع بانه ليس فى الاناء المملوء من الماء الا بعد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثلين اعنى البعدين فى محل واحد هو المتمكن ولانه يستلزم ارتفاع الامان عن البديهيات لكون هذا البعد ذراعا واحدا مثلا لجواز ان يكون ذراعين او اكثر تداخلا ولكون المتمكن مساويا لمكانه فى المقدار لجواز ان يكون بعدا احدهما ازيد من الآخر حصل من تداخلهما هذا المقدار المشاهد وكل ذلك منتف بالاتفاق الثالث ان البعد فى نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما تزعمون فى البعد الذى هو المكان واما ان يستغنى عنه فلا يحل فى المادة على ما هو شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض فى المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه فى التقوم فلا يرد ما قيل انه يجوز ان لا يفتقر فى نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا فى ذاتى او عرضى هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة وافتقاره الى المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين على ان ما ذكر من تعدد البعدين فى المتمكن واجتماع المثلين ليس بمستقيم لان احدهما فى المتمكن والآخر فيه المتمكن قال — حجة البعد احتج القائلون بكون المكان هو البعد بانه لو كان هو السطح لزم انتفاء امور يحكم بها بديهة العقل بثبوتها منها مساواة المكان للمتمكن فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفيحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفيحة مع ان الجسم فى الحالين واحد وكذا اذا جعلنا فى المكعب نقرة عميقة يزيد السطح المحيط به مع انتقاص الجسم ومنها كون كل جسم فى مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم ليكون سطحه

ان الخلاء ممكن او ممتنع حجة الامكان وجوه الاول اذا فرضنا صفحة ملساء على مثلها دفعة لزم في اول زمان الارتفاع خلو الوسط ضرورة انه انما يملى عندكم بانتقال الهواء اليه وذلك بعد المرور بالاطراف ورد بعد تسليم امكان الارتفاع بمنع امكانه دفعة اي في آن فانه حركة يقتضي زمانا وان اريد بكونه دفعة كون ارتفاع الاجزاء معا لئلا يلزم التفكك فغير مفيد لجواز ان يمر الهواء الى الوسط في زمان الارتفاع ففي الجملة الخصم بين منع اللزوم وامكان اللزوم الثاني لولا الخلاء لامتنع انتقال الجسم من مكان الى مكان لان ما في المكان الثاني ان انعدم وحدث في المكان الاول جسم آخر فخلاف مذهبكم وان استقر مكانه لزم التداخل او تكاثفه وتخلخل ما حول المكان الاول وذلك بثبوت الهيولى وسنبطله او تحقق الخلاء وقد فرض عدمه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف كل من الانتقالين على الآخر واما الى آخر فيتلاحق المتصادمات لا الى نهاية ورد بعد تمام بطلان الهيولى بانه ان اريد بالتوقف امتناع كل منهما بدون الآخر فلا نم استحالته لجواز ان يقعا معا كما في عصا مير الدولاب او بصفة التقدم فلا نم لزومه الثالث لولا الخلاء لكان كل سطح

ملاقيا لسطح اخر لا الى نهاية ورد بانه ينتهي الى عدم صرف لا بعد ذراع يمكن ان يشغله شاغل هو المعنى بالخلاء المتنازع فيه

الباطن مكانا له ومنها سكون الطير الواقف في الهواء عند هبوب الرياح فانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة انما يقتضي الحركة الاينية او ملزوم لها ومنها حركة القمر الدائرة لان السطح المحيط به من فلكه واحد لا يتبدل المكان ملزوم السكون لان تبدله لازم الحركة او نفسها ومنها بقاء المكان الذي خرج منه زيد مع انه قد ملاه الهواء فلم يبق ما كان فيه من السطح المحيط بزيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم في حيز مع ان الاجزاء الباطنة من الماء مثلا لا تكون في سطح من الهواء الا بطريق التبعية والتجوز كما يقال الماء في الفلك ومنها عدم توقف الحكم بكون الجسم ههنا او هناك على انه هل يحيط به جسم او لا ومنها انا نتصور جسما لا يماسه شيء بل يوجد وحده مع امتناع ان نتصور جسما لا يكون في حيز ومنها انا نقطع بان كلا من القطب الجنوبي والشمالي في حيز آخر وان كل نقطة على سطح الفلك المحيط تتحرك بحركته من موضع الى موضع وبالجملة فهذه وامثالها امارات تفيد قوة الظن بان المكان هو البعد لا السطح وان كان للمناقشة مجال في استلزام بعض اللوازم او في لزومها على ما لا يخفى قال

المقام الثاني المتنازع هو الخلاء بمعنى فراغ لا يشغله شاغل سواء سمي بعدا او لم يسم وسواء جعل متحققا موجودا او موهوما فان قيل فما معنى القول بامكانه عند من يجعله نفيا محضا وعدما صرفا لا يتحقق اصلا قلنا معناه انه يمكن الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما احتج القائلون بامكان الخلاء بوجوه الاول لو فرضنا صفحة ملساء فوق اخرى مثلها بحيث تماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلا ورفعت احديهما عن الاخرى دفعة ففي اول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط ضرورة انه انما يملى بالهواء الواصل اليه من الخارج بعد المرور بالاطراف والمقدمات اعني امكان الصفحة الملساء اي الجسم الذي له سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام اجزاء من غير اتصال واتحاد وكون التماس بين السطحين لا بين اجزاء لا تتجزى من الجانبين وامكان رفع العليا من السفلى دفعة بحيث لا يكون ارتفاع احد الجانبين قبل ارتفاع الآخر ليلزم التفكك وعدم حصول الهواء في الوسط عند الارتفاع بخلق الله تعالى او بالوصول اليه من المنافذ والمسام بين اجزاء لا تتجزى مسلمة عندهم مبنية على اصولهم واجيب بمنع امكان ارتفاع العليا من السفلى بل هو عندنا محال جاز ان يستلزم محالا ولو سلم امكان الارتفاع في الجملة فان اريد بكونه دفعة كونه في آن لا ينقسم اصلا فلا نم امكانه كيف والارتفاع حركة تقتضي زمانا وان اريد كون حركة جميع الاجزاء معا لئلا يلزم التفكك فلا نم استلزام الخلاء فانه حركة لها زمان يجوز ان يمر الهواء من الاطراف الى الوسط في ذلك الزمان ففي الجملة الخصم بين منع الملزوم ومنع امكان الملزوم ولا يتم المطلوب الا بثبوتهما ثم لو جعل الملزوم هو اللاوصول في لا مماسة السطحين الحاصلة عند الارتفاع الزاما لمن يقول بكون اللاوصول انيا يتعين منع امكان الملزوم الثاني لو لم يمكن الخلاء بل لو لم يوجد لامتنع حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان فالجسم الشاغل لذلك المكان اما ان ينعدم ويحدث جسم آخر يشغل المكان المنتقل عنه وهذا باطل باعترافكم بل بشهادة العقل في كثير من المواضع كحركة عصا مير الدولاب كل الى حيز الآخر واما ان لا ينعدم وح اما ان يستقر في مكانه او ينتقل عنه فان استقر فاما ان يبقى على مقداره فيلزم تداخل البعدين المادتين واجتماع الجسمين في حيز واحد وهذا باطل اتفاقا وضرورة واما ان لا يبقى بل يتكاثف اي ينقص مقداره بحيث يحصل للجسم المتحرك حيز يسعه وذلك انما يكون لان الجسم ذا مادة يقبل المقادير المتفاوتة في الصغر والكبر وذلك قول بالهيولى وسنقيم الدلالة على بطلانها او لكونه ذا اجزاء بينها فرج خلاء فتتقارب تلك الاجزاء بحيث حصل خلاء يسع الجسم المتحرك فيلزم الخلف لتحقق الخلاء على تقدير عدمه هذا ان استقر الجسم الشاغل للمكان الثاني في مكانه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل الى مكان الآخر على انتقال الآخر عن مكانه لامتناع الاجتماع وتوقف انتقاله عنه على انتقال الاول اليه لئلا يلزم خلو واما الى مكان آخر فيلزم تصادم الاجسام باسرها وتعاقب الحركات لا الى نهاية وتأدى الى الدور وضرورة تناهي الاجسام وبعض هذه الترديدات يجري في المكان الذي ينتقل عنه الجسم فانه اما ان يبقى خاليا او يصير مملوا بانتقال جسم آخر اليه او بتخلخل ما حوله من الاجسام بطريق ثبوت الهيولى او فرج الخلاء فتعين ان يكون المكان الذي ينتقل اليه الجسم اما خلاء محضا واما مملوا بجسم فيه فرج خلاء يقبل التقارب الاجزاء فيحصل للجسم المنتقل مكان وتكون حركة اليه مكنة في الجو من هذا القبيل فلا يرد نقضا على ما ذكرنا من الدليل واجيب بان دليل ابطال الهيولى لا يتم لما سيأتي بل غاية الامر القدح في مقدمات اثباتها وهو لا يفيد في جرح الاستدلال ولو سلم فان اريد بتوقف انتقال كل من الجسمين الى مكان الآخر على انتقال الآخر الى مكانه امتناع كل منهما بدون الآخر كما في المتضايفين فلا نم استحالته لجواز ان لا يكون

بصفة

انه لو وجد لزم محالات الاول تساوي وجود المعاوق وعدمه فيما اذا فرضنا جسم حركة في فرسخ خلاء ولتكن ساعة واخرى مثلها في فرسخ ملاء ولتكن ساعتين واخرى مثلها في فرسخ ملاء قوامه نصف قوام الاول فيكون ايضا ساعة ضرورة ان تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق واعترض بان الحركة تستدعي بنفسها زمانا ففي الملاء الارق يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء القوام الذي هو نصف القوام الاول فان قيل الحركة لا تخلو عن سرعة وبطوء لكونها في زمان ينقسم لا الى نهاية فان اريد بنفس الحركة المجردة عنهما فلا توجد فلا يستدعي شيئا او التي في ضمن الجزئيات فلا تقتضي ... وان اقتضى كل حركة حتى التي في جزء منه وهو محال قلنا قدرا ينقسم الزمان الآخر وهما فتستحيل الحركة في جزء منه ولو سلم فالمقصود ان نفس الحركة المخصوصة تستدعي قدرا من الزمان بحسب حال المحرك والمتحرك ثم قد يزداد بحسب حال المعاوق وقد لا يزداد كما في الخلاء

التقسيم تعسف وجميع ادلته ... فتامل

بصفة التقدم بل المعية كما في عصا مير الدولاب فان انتقال كل منها الى حيز السابق يتوقف على انتقال اللاحق الى حيزه لئلا يلزم الخلاء بل التفكك وانتقال اللاحق الى حيز يتوقف على انتقال الحيز السابق لئلا يلزم اجتماع جسمين في حيز وهذا هو المعنى بدور المعية وان اريد التوقف بمعنى احتياج كل الى الآخر احتياج المسبوق الى السابق حتى يكون دورا تقدم فلا نم لزومه وما ذكرتم لا يفيد ذلك وربما يمنع ابتناء التخلخل والتكاثف على تحقق الهيولى او فرج الخلاء الثالث انه لو لم يوجد الخلاء لكان كل سطح ملاقيا لسطح آخر لا الى نهاية لان معنى تحقق الخلاء كون الجسم بحيث لا يلاقيه جسم آخر واللازم باطل لما مر من تناهي الاجسام واجيب بمنع اللزوم بل ينتهي الاجسام الى سطح لا يكون خلفه شيء والعدم الصرف ليس فراغا يمكن ان يشغله شاغل على ما هو المراد بالخلاء المتنازع فيه الرابع انا نشاهد امورا تدل على تحقق الخلاء فمنها ان القارورة اذا مصت جدا بحيث خرج ما فيها من الهواء كبت على الماء تصاعد اليها الماء ولو لم تصر خالية بل كان فيها ملاء لما دخلها الماء كما قبل المص ومنها ان الزق اذا الصق احد جانبيه بالآخر بحيث لا يبقى بينهما هواء وشد راسه وجميع مسامه بالقار بحيث لا يدخله الهواء من خارج فاذا دفعنا احد جانبيه عن الآخر حصل فيه الخلاء ومنها ان الزق اذا بولغ في تدبيره وتشديد مسامه ثم نفخ فيه بقدر الامكان فاذا غرز فيه مسلة بل مسلات فانها تدخل بسهولة ولو لم يكن فيه خلاء لما دخلت لامتناع التداخل ومنها ان ملاء الدن من الشراب اذا جعل في زق ثم جعلا في ذلك الدن فانه يسعهما ولو لم يكن في الشراب فرج خلاء بقدر الزق لما امكن ذلك واجيب بان شيئا مما ذكر لا يستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يتخلخل قليل هواء يبقى في القارورة ثم يعود الى مقداره الطبيعي عند ترك المص فيتصاعد الماء ضرورة امتناع الخلاء وكذا يجوز ان يبقى بين جانبي الزق قليل هواء يتخلخل عند الارتفاع او ان ينفذ الهواء في المسام وان بولغ في تسديدها وكذا الزق المنفوخ تدخله المسلة لتكاثف ما فيه من الهواء او لخروج بعضه من المسام واما شراب الدن فلجواز ان يتكاثف او يتبخر ويتحلل منه بالاعصار شيء يسير على مقدار الزق قال فيجوز ... حجة الامتناع احتج القائلون بامتناع الخلاء اي كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما جسم مما سميتموه فراغ يمكن ان يشغله شاغل موجودا كان او موهوما بوجوه الاول انه لو تحقق الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة جسم في فرسخ من الخلاء ولا محالة تكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة تكون في زمان اكثر لوجود المعاوق ولنفرضه ساعتين ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول اي يكون قوامه نصف قوام الاول فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الارق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطوء الا بحسب قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوق وكثرته فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء واعترض اولا بمنع امكان قوام تكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يتم لو لم ينته القوام الى ما لا قوام ارق منه وهو ممنوع وثانيا بمنع انقسام المعاوقة بانقسام القوام بحيث يكون جزء المعاوق معاوقا وانما يتم لو ثبت ان المعاوقة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه غير متوقفة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وثالثا بمنع امتناع ان ينتهي المعاوق من الضعف الى حيث يساوي وجوده عدمه ورابعا وهو المنع المعول عليه لانه ربما يمكن اثبات المقدمات سيما على اصول الفلاسفة انه لا يلزم من كون المعاوقة على نسبة الزمانين ان يكون زمان قليل المعاوق مساويا لزمان عديمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا بازاء المعاوقة واما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء فلا اذ في المعاوق القليل تكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة التي نصف المعاوقة الكثيرة التي يقع ساعة بازائها وهذا الاعتراض لابي البركات ومعناه على ما يشعر به كلامه في المعتبر ان كل ما يقع من الحركة في حد ما القوة المحركة والجسم المتحرك يستدعي زمانا محدودا يجزم العقل بذلك وان لم يتصور معاوقة المخروق ثم يزداد الزمان ان تحققت المعاوقة فيكون البعض منه بازاء المعاوقة والبعض بازاء الحركة وهو زمان الخلاء ويتفاوت بحسب قوة المحرك وضعف المتحرك والمراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق لا ماهية الحركة من حيث هي ليندفع الاعتراض بانها لو اقتضت قدرا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة لامتناع تخلف مقتضى الماهية واللازم باطل كما في الحركة المفروضة في جزء من ذلك القدر من الزمان ولا الحركة المجردة من السرعة والبطوء لانها لا تحاله تكون في مسافة وزمان

ليندفع ما ذكره بعض المحققين ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد من السرعة والبطوء

ينقسم كل منهما الى ما لا نهاية فاذا فرضنا وقوع اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان فالاولى ابطأ منها او في ضعفه فاسرع فالحركة الجزوية لا توجد
وما لا يوجد لا يستدعي شيئا ويرد على الوجهين ان زمان الحركة قد يكون بحيث لا ينقسم الا وهما فتكون الحركة في جزء منه محالا او الحال جاز ان يستلزم محالا فلا
يكفي في اثبات نفي الاول ونفي كونها اسرع الحركات فرض وقوع الاخرى ما لم يتبين امكان زمان قيل سلمنا انتفاء البطؤ لكن لا اختفاء في ثبوت السرعة
لامكان وقوع اخرى في زمان اكثر فلا تثبت الجزوية من السرعة والبطؤ قلنا دفع الاعتراض انما يبتني على ثبوت البطؤ ليتفرع عليه كون الزمان بحسب
المعاوقة وذكر السرعة انما هو بحكم المقابلة ولهذا عبر في المواقف عن هذا الدفع بان الحركة لو اقتضت زمانا لذاتها لكانت الحركة الواقعة فيه اسرع الحركات
على ما مر وقد يقال في تقرير كلام المحقق ان الحركة لا توجد الا مع وصف السرعة والبطؤ وهما بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان
الزمان بازاء الحركة كان بازاء المعاوقة وان لم يكن لها دخل في اقتضائه وحينئذ لا يرد الاعتراض بان امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطؤ
لا ينافي استدعائهما بنفسهما شيئا من الزمان ولا النقض باللوازم التي تقتضيها الماهية مع امتناع ان توجد الا مع شيء من العوارض لكنه لا يرفع
اعتراض ابي البركات ولا يثبت دعوى المحقق ان الحركة بنفسها لا تستدعي شيئا من الزمان ــــــ قال ــــــ الثاني انه لو وجد الخلاء في
لامتنع حصول الجسم فيه لان اختصاصه بحيز منه دون حيز ترجح بلا مرجح لكونه نفيا صرفا او بعدا متشابها ليس فيه اختلاف اصلا لكون اختلاف الاثال
حاصل بالمولد واجيب بعد تسليم التشابه بانه لا رجحان بالنسبة الى جميع العالم على تقدير تناهي الخلاء لانه في جميع الاجزاء واما على تقدير لا تناهيه او
بالنسبة الى جسم جسم فيجوز ان يكون الرجحان باسباب خارجة كارادة المختار وكون طبيعة بعض الاجسام مقتضية للاحاطة بالكل وبعضها للقرب
من المحيط او البعد عنه الوجه الثالث انه لو وجد الخلاء بين الارض والسماء لزم في الحجر المرمي الى فوق ان يصل الى السماء لان الرامي قد احدث
فيه قوة صاعدة لا تقاومها الطبيعة الابعد مصادمات من الملأ واجيب بانه مع ابتنائه على نفي الفاعل المختار انما ينفي كون ما بين الارض
والسماء خلاء صرفا ولا ينفي وجود خلاء خارج عما بينهما او مختلط بالاجزاء الهوائية الوجه الرابع انه لو وجد الخلاء لزم انتفاء امور نشاهدها ونحكم
بوجوبها قطعا كارتفاع اللحم في المحجمة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء وكارتفاع الماء في الانبوبة لو غمس احد
طرفيها في الماء ومص الطرف الاخر وكبقاء الماء في الكوز الذي في اسفله ثقبة ضيقة من غير ان ينزل من الثقبة عند شد راس الكوز لئلا يبقى حيز
الماء خاليا ونزوله على ما هو مقتضى طبعه عند فتح الراس لدخول الهواء وكانكسار القارورة التي جعلت في راسها خشبة وشدت بحيث لا يدخل
فيها ولا يخرج عنها هواء ثم اخرجت الخشبة فان القارورة تنكسر الى الداخل لئلا يبقى حيز الخشبة خاليا وان لو خليت تنكسر القارورة الى الخارج لما
الا ان فيها خلاء لا يجامع الخشبة واجيب بانه لا يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر فان غاية هذه الامور لزومها لانتفاء الخلاء واللازم قد يكون
اعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم ثم ربما يفيد تنبيها حدسيا للناظر لكن لا يقوم حجة على المناظر ــــــ قال ــــــ الفصل
الثالث في الكيف لما طرق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركب من الامور
المتساوية لكون كل منها فصلا يجوز احتمالي عقلي لا يورث تحققه بل ربما قام الدلالة على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة سوى التركيب
من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليست
بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى فقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا يوقف
تصوره على تصور غيره فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا
عنهما وقيدوا عدم اقتضاء القسمة واللاقسمة بالذات والاولية لئلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب وبالبسيط حيث يقتضي القسمة واللاقسمة
نظرا الى المتعلق فان قيل من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شيء اخر كالعلم والقدرة والاستقامة والانحناء ونحو ذلك قلنا
ليس هذا بتوقف وانما هو استلزام واستعقاب بمعنى ان تصوره يستلزم تصور متعلق لم يخلاف النسبيات فانها لا تتصور الا بعد
تصور المنسوب والمنسوب اليه وبالجملة فالمعنى بالكيفية ما ذكر فلو كان شيء مما يعد في الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفية والمشهور في
تعريف الكيفية انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها واحترز بالقيد الاخير
عن

اطبقوا على ان اصولها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولم يعلموا عن البيان لهويتها وماهيتها الا انه قد نبه على بعض الخواص
فيقال الحرارة كيفية من شانها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات والبرودة بالعكس والرطوبة كيفية تقتضي سهولة الالتصاق
والانفصال او سهولة قبول الاشكال واليبوسة بالعكس والتحقيق ان في الحرارة تصعيدا والالطف اقبل لذلك فيحدث في المركب الذي
لم يشتد التحام بساطه تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه جمع المتشاكلات وفي الذي اشتد حركة دورية كما في الذهب او تصعيدا بالكلية كما في
النوشادر او تسيلا كما في
الرصاص بحسب اختلاف
القوابل م

عن الوضع وبالاول اعني القار عن الزمان وان يفعل وان ينفعل واعترض بان الاحتراز عن ان يفعل وان ينفعل حاصل بالقيد الثاني وعن الزمان
بالقيد الثالث اعني عدم اقتضاء القسمة على ان من الكيفيات ما ليست بقارة كالصوت ومنها ما يوجب تصورها تصور امر خارج كالعلم والقدرة على
ما مر قال ــــــ وتنحصر بالاستقراء في اقسام الكيف في اربعة الكيفيات المحسوسة الكيفيات النفسانية الكيفيات المختصة بالكميات الاستعدادات
والتعويل في الحصر على الاستقراء وقد يبين بصورة الترديد بين النفي والاثبات ويحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص طرق
متعددة حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول فالاول او الثاني فالثاني او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح
الا وجه ضبطها علم بالاستقراء على ان بعض الخواص فيه نوع خفاء كتعبير الامام عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير ابن سينا عنها بما لا
يتعلق بالاجسام وعن الاستعدادات بما يختص الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون ثبوتها انها فعل وبعضها ليس شيء ملا
للافراد كتعبيره عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اي جعل الغير شبيها به كالحرارة تجعل المجاور حارا والسواد يلقي شبحه في مقابله
على العين لا كالثقل فان فعله في الجسم التحريك لا الثقل قال ــــــ الامام وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة عن المحسوسات مع تصريحه في موضع
اخر من الشفاء بانهما منها وذكره في موضع اخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن الكيفيات
المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال ــــــ الامام وهذا تضييع للكيفية المختصة بالعدد مع ان من جملتها ما هو يتعلق بالمجردات
وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال ما يستغني عن المادة في الذهن دون الخارج هي الرياضيات بان من جملتها البحث عن احوال العدد
وهو يستغني عن المادة في الخارج ايضا واجيب بان البحث قد يقع لا من حيث الافتقار الى المادة وهو بحث الوحدة والكثرة من الالهي و
قد يقع من حيث الافتقار كالجمع والتفريق والضرب ونحو ذلك مما في الحساب وهو من الرياضي وفيه نظر لان التقابل المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة
وان لم يختص به وكيفيات العدد كذلك لا نا نقول نحن يكون معنى الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق به اصلا وفساده بين بل المعنى انها لا تتعلق به
خاصة بحيث تستغني عن النفس قال ــــــ القسم الاول الكيفيات المحسوسة وهي ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل
سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها اولا ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر عموما وبالخصوص كما في
المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار فان الحرارة من حيث هي قد تكون تابعة للمزاج ولانفعال المولدة وهذا
معنى قولهم بخصوصها او بنوعها والا فالحرارة ليست بنوعها حرارة النار وغيرها لا حقيقيا ولا اضافيا وكذا البياض لبياض الثلج والعاج على ما يجيء
وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان تنفعل خصت بهذا الاسم تمييزا بين القسمين قال ــــــ المبحث
الاول اصول الكيفيات الملموسة اي التي لا يخلو عنها شيء من الاجسام العنصرية ويقع الاحساس بها اولا وهي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وللاختفاء في وجوده قد يقال ان البرودة عدم الحرارة ليس بشيء ولانه ماهيتها فما يذكر في معرض التعريف لها تنبيه على بعض ما لها
من الخواص لا افادة لتصور انها والمشهور من خواص الحرارة انها التي تفرق المختلفات وتجمع المتشاكلات الا انها تابعة لخاصة اخرى هي
التحريك الى فوق على ما قال في الطبرية الحرارة كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات
وتحدث تخليلا الكثيف تخلخلا من باب الكيف اي رقة قوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وتصعيدا للطيف تكاثفا من باب الوضع
اي اجتماعا للاجزاء الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب ومعنى
الفعلية ما سبق من جعل الغير شبيها والحركة افادة اثر ما اعم من الحركة وغيرها ليكون قولنا فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على ما زعم
الامام وبالجملة فخاصة الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل انها تختلف من الجمع
والتفريق والتبخير وغير ذلك وتحقيقه ان ما يتاثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في الكيف ثم انتهى به ذلك الى الانقلاب الجوهري
فيصير الماء هواء والهواء نارا وربما يلزمه تفريق المتشاكلات بان تميز الاجزاء الهوائية من الماء ويقبها ما يخالطها من الاجزاء الصغار المائية
وان كان مركبا فان لم يشتد التحام بسائطه لاختفاء في ان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة وتبعه انضمام كل الى ما يناسبه كليه

بمنع الطبيعة وهو منع جمع للمتشاكلات وان الشعر التام البسائط فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة العوية حركة دورية لانه كلما يميل اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا احدث تسييل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق حدث تجرد وتخره واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال اخر وعدم حصول التصعد او التفرق بناء على المانع لا ينافي كون خاصتها التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات ذلك

وقد قال الحاد اطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفايضة عن الاجرام السماوية النيرة وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة الحادثة بالحركة ليست بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم لانه مفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة وان كانت الحرارات متخالفة بالحقيقة واختلاف المفهوم انما هو في اطلاق الحار على مثل النار وعلى الاجرام السماوية التي تفيض منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء اللذين يظهر منهما حرارة في بدن الحيوان وهل في كل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة في النار ام لا وكل هو تشعد اطلاق للحار على ما فيه الحرارة وان لم يقم به معنى مسمى بالحرارة فيه تردد واختلفوا في الحرارة الغريزية التي بها قوام حيوة الحيوان فاختار الامام الرازي انها هي النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها للمركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بالكسر وسورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية الى ابطال القوام والقلة القاصرة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وحكي عن ارسطو انها من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه ينبعث عنه يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية فيفيض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وبعضهم على انها تخالفها بالماهية للحرارة النارية والحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة الغريبة ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية وابطال الاعتدال حتى ان السموم الحارة لا تدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وضرر البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام بان تلك المقاومة انما هي من جهة ان الحرارة الغريبة تحاول التفريق والغريزية انما هي من النضج والطبخ ما يعسر عنده على الحرارة تفريق تلك الاجزاء وبالجملة يجوز ان تكون هي الحرارة السماوية او النارية وتستفيد الخصوصية بها بالخصوصية حصولها في البدن المعتدل وصيرورتها جزءا من المزاج الخاص ذلك

واورد المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه وفهم منه ان الرطوبة كيفية تقتضي التصاق الجسم ورده ابن سينا بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد التصاقا فيكون العسل ارطب من الماء بل المعتبر في الرطوبة سهولة قبول التشكل وتركه فهي كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل وسهل الترك للتشكل واجاب الامام بان المعتبر فيها سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نسلم ان العسل اسهل التصاقا من الماء بل ادوم واكثر ملازمة ولا عبرة بذلك في الرطوبة كيف وظاهر انه ليس سهل الانفصال فيلزم ان لا يكون اسهل التصاق وكان مراد الامام تاويل كلامهم بما ذكرنا لان غرض ابن سينا انما هو على ما نقله من كلامهم لا على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال على ما يشعر به كلام المواقف وبناء على انه لا تعرض في كلامهم للانفصال اصلا ولا للسهولة في جانب الالتصاق على ان ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال ممنوع وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام المحرقة رطبا لكونه كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على راي من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولا مانع فرط اللطافة لا على راي الامام واعترض على اعتبار سهولة قبول الاشكال بوجوه منها ان النار ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان تكون ارطبها وبطلانه ظاهر واجيب بانا لا نم سهولة قبول الاشكال الغريبة في النار الصرفة وانما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة للهواء فان قيل اذا اوقد التنور شهرا او شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة او غالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها بل لو قلبنا لو قدت النار شيئا غير داخل الهواء ومخالطة الاجزاء بحالها ومنها انه يوجب كون الهواء رطبا ويبطله انها تقم على اخلاط

الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التشتت وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك والجواب ان ذلك انما هو في الرطب بمعنى البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس منه برطوبة ومنها انه يوجب ان يكون المعتبر في اليبوسة صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يتمدد كثيرا لسهولة والصلابة كيفية تقتضي ممانعة من قبول الغمز ويكون للشيء بها بقاء شكل وشدة مقاومة تحرك الانفعال فتغايران الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه ان يكون مرجع قبول الغمز ولا قبوله الى الرطوبة واليبوسة فعلى ما ذكرنا اللين والصلابة كيفيتان متضادتان وهل هما من الملموسات او الاستعدادات فيه تردد وبعضهم على ان اللين عبارة عن عدم الصلابة عما من شانه فبينهما تقابل الملكة والعدم ذلك

واما مثل البلة فقد يعد من الملموسات البلة وهي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم فان كانت نافذة الى باطنه فهي الانتقاع والاظهر ان الجفاف عدم ملكة البلة واللزوجة وهي كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق والانفصال الا متدليا وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل ويقابلها الهشاشة وهي ما يقتضي صعوبة التشكل وسهولة التفرق واللطافة قد تقال لرقة القوام كما في الماء والهواء ولسهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا كما في العنب ولسرعة التاثر من الملاقي كما في الورد وللشفافية كما في الفلك والكثافة تقابلها بمعانيها والتخدير وهو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل لقوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانية واللذع وهي كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما الملاسة والخشونة فالجمهور على انها من الكيفيات الملموسة وقال الامام بل من الوضع لان الملاسة عبارة عن استواء اجزاء الجسم في الوضع بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والخشونة عن اختلافها وقد يجوز ان يكون ذلك مبدأ مما لا نفسهما ذلك

المبحث الثالث في تبدله بالاعتماد المدافعة المحسوسة في الجسم لما يمنعه من الحركة الى جهة فيكون من الكيفيات الملموسة ولا يمنع اشتباهه بحقيقته ومغايرته للحركة وللطبيعة لكونه محسوسا يوجد حيث لا حركة كما في الحجر المسكن بحبس اليد ويعدم مع بقاء الطبيعة كما في الجسم الساكن في حيزه الطبيعي وقد يراد به مبدأ المدافعة فيفسر بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما وسيجيء بيان تحققه ومغايرته للطبيعة ويبقى الاشتباه في انه من اي قسم من اقسام الكيف ذلك

وقد يجعل انواعه اي انواع الاعتماد ستة بحسب الحركات في الجهات الست يدعي تضادها مطلقا اذ لم يشترط بين المتضادين غاية الخلاف وان اشترط اختص التضاد فيما بين المتقابلين كالاعتماد الصاعد والهابط مثلا وقد جعل انواع الاعتماد ستا ضعيف من وجهين احدهما ان الاعتماد الطبيعي الذي يتصور فيه الاختلاف بالحقيقة انما هو الصاعد والهابط اعني الميل الى العلو والسفل اللذين هما الجهتان الحقيقيتان اللتان لا تتبدلان اصلا حتى لو انتكس الانسان لم يصر فوقه تحت وتحته فوق بل صار رجلاه الى فوق وراسه الى تحت بخلاف سائر الجهات فانها اضافية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه المغرب صار قدامه خلفا ويمينه شمالا وبالعكس فيتبدل الاعتمادات اي يصير اعتماده الى قدام اعتمادا الى خلف وبالعكس وكذا الى اليمين والشمال فلا يكون انواعا مختلفة وثانيهما انه حصر الجهات في الست اعتبر العوام من حال الانسان في ان له راسا وقدما وظهرا وبطنا ويدين يمينا وشمالا او الخواص من حال الجسم في ان له ابعادا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم والكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة جدا غير محصورة بحسب ما للجسم من الاجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد وغير متناهية اصلا بحسب ما يفرض فيه من الانقسامات عند من لا يقول به وبالجملة فالحقيقي من انواع الاعتماد الذي لا يلحقه التبدل اصلا اثنان هما الثقل والخفة اعني الميل الهابط والصاعد وكل منهما مطلق ومضاف فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على النقطة التي تتعادل ما على جوانبها على مركز العالم كما في الارض والمضاف كيفية تقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز كالماء فانه ثقيل بالاضافة الى النار والهواء دون الارض والخفة المطلقة كيفية تقتضي حركة الجسم

المحيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كالنار والمضافة كيفية تقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الحاصلة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا تبلغ
المحيط كالهواء قال وقيل ان اجيب بما ذكر من كون الثقل والخفة كيفيتين زائدتين على الجسم غير متعلقتين بالرطوبة واليبوسة حيث كان
الهواء خفيفا مع رطوبته والارض ثقيلة مع يبوستها وهو راي الجمهور وذهب الجبائي الى ان سبب الثقل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة لما يظهر
بالنار من رطوبة الثقيل كالذهب وترمد الخفيف كالخشب ورد بان غاية ظهور الرطوبة واليبوسة في بعض ما هو ثقيل وخفيف من غير دلالة على تحققهما
قبل ذلك وسببيتهما وعموم الحكم وذهب الاستاذ ابو اسحق الى ان الجواهر الفردة متجانسة لا تتفاوت في الثقل والخفة وانما تتفاوت الاجسام في ذلك عائد
الى كثرة الجواهر في الثقيل وقلتها في الخفيف ورد بعد تسليم التجانس بانه يجوز ان يكون في المركب من الاجزاء القليلة صفة الثقل والكثيرة صفة الخفة لحصول
ارتفاق الخلاء او لغيرها من الاسباب كسائر الاعراض من الالوان والطعوم وغيرهما وقد يستدل على بطلان الراي بان الزق الواحد يسع من الزيبق
اضعاف ما يسع من الماء فالزيبق اثقل من الماء لكثرة زيادة الماء في الرطوبة بالاتفاق وتساويهما في الاجزاء في الصورة المفروضة وهي ان يملا الزق
ماء ثم يفرغ فيملأ زيبقا لانه لو كان اجزاء الزيبق اكثر لزم ان يكون فيما بين اجزاء الماء فرج خلاء بقدر زيادة وزن الزيبق على وزن الماء وان
يحس في زق الماء بالاحياز الفارغة اضعاف ما يحس به من المملوء هذا بعد تسليم وجود الخلاء وعدم انحدار الماء بالطبع الى الحيز الخالي بثباته
على الزق القادر وان في الخلاء قوة جاذبة ويمكن ان يقال لا يحس بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية قال ومنع القاضي
اختلف اصحابنا القائلون بالاعتماد فذهب القاضي الى ان الاعتماد في كل جسم امر واحد وانما يتعدد اسماؤه بحسب الاعتبار حتى يسمى بالنسبة الى العلو
خفة والى السفل ثقلا وليس له بالنسبة الى الجهات الاخر اسم خاص فالنقل عنه من جواز اجتماع الاعتمادات فمعناه جواز ان يوجد لذلك الامر الاعتبارات
المختلفة والاضافة الى الجهات الست وذهب بعضهم الى انها متعددة متضادة فلا يقوم بجسم اعتمادان بالنسبة الى جهتين وبعضهم الى انها متعددة غير
متضادة لان من جذب حجرا ثقيلا الى جهة العلو فانه يحس منه اعتمادا الى جهة السفل ولو جذبه غيره الى جهة السفل يحس منه اعتمادا الى جهة العلو
ولان كلا من المتجاذبين حبلا على التقاوم والتساوي في القوة يحس من الحبل اعتمادا الى خلاف جهته والحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني
الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد وانه لا تضاد بين الاعتماد الطبيعي وغير الطبيعي كما في الحجر الذي يرفع الى فوق
فان الرافع يحس مدافعة هابطة والواضع مدافعة صاعدة واما غير الطبيعي من الاعتماد فقيل المختلفان منه متضادان كالاعتماد تحته وفوقه لانه مبدأ
قريب للحركة فلو جاز الاعتمادان معا لجاز الحركتان بالذات معا لاستلزام وجود المؤثر وجود الاثر ويلزم منه جواز كون الجسم في آن واحد
في حيزين وانما قيد بالذات لانه لا يمتنع حركتان الى جهتين اذا كانت احديهما بالذات والاخرى بالعرض كراكب السفينة يتحرك الى خلاف الجهة التي تتحرك
اليها السفينة وهذا معنى ما قال الجبائي ان الحركتين الى جهتين متضادتان فكذا الاعتمادان الموجبان لهما ورد بما قال الآمدي ان هذا تمثيل بلا
جامع كيف والحركة اثر الاعتماد وتضاد الآثار لا يوجب اختلاف المؤثر فضلا عن تضاده كالطبيعة توجب الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون
بشرط الحصول فيه على ان الفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين انما امتنع لاستلزامه حصول الجسم في حالة واحدة في حيزين ولا كذلك الاعتمادان
والجواب انه ان اريد بالمبدأ القريب تمام العلة فلا نم ان الاعتماد كذلك بل لا بد من انتفاء المانع وان اريد الاعم فلا نم انه يوجب وجود الاثر على انه لو تم
هذا الدليل لزم تضاد الطبيعي وغير الطبيعي لجريانه فيه بعينه لكنه معارض بانهما لو كانا متضادين لما جاز اجتماعهما واللازم باطل لان الحبل المتجاذب
بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يحس فيه كل من المتجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لا بل هو كالساكن الذي يمتنع عن التحرك لا مدافعة
فيه اصلا قال والمعتزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد لازما كاعتماد الثقيل الى السفل والخفيف الى العلو وغير الطبيعي مجتلبا كاعتماد الثقيل
الى العلو والخفيف الى السفل اقول كما تنازعوا في الاعتماد في الجهات ولهم اختلافات في باب الاعتماد منها ما قال الجبائي ان في الهواء اعتمادا صاعدا لازما لما
يشاهد في الزق المنفوخ المغموس تحت الماء انه اذا شق خرج الهواء صاعدا وشق الماء بل لو زال القاسر صعد الهواء بالزق وما تعلق به من
الثقيل لا يقال يجوز ان لا يكون ذلك لصعود اللازم بل لضغط الماء اياه واخراجه من حيزه بثقله وكثافته لانا نقول لو لم يكن في طبعه
الصعود والطفو على الماء لما زادته ثقل وكثافة الماء الا الاستقرار وثباتا كسائر الاثقال سيما اذا بقي الزق مسدودا وقال ابو هاشم ليس للهواء اعتماد

لازم

الميل ويجعلونه طبيعيا وقسريا ونفسانيا لان مبدأه ان كان من خارج فقسري والا فان كان مع شعور فنفساني
والا فطبيعي وبعضهم يخص الشعور بالارادي ويجعل النفساني اعم منه لتناوله ميل النبات الى التبرز والتزيد ويدل على ازدياد ...
في ان الميل نفس المدافعة او مبدؤها ما قالوا ان الطبيعي لا يوجد عند كون الجسم في حيزه والا لكان مائلا عنه لا اليه وانه لا يجامع القسري عند اختلاف الجهة
لامتناع المدافعة الى جهة مع التنحي عنها ويجامعه عند اتحادها كما في الحجر المدفوع الى السفل ولذا كانت حركته اسرع وان الحركة الصاعدة للحجر المرمي
الى فوق تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والهابطة بالعكس لان الميل القسري كلما ازداد ضعفا بمصاكات تتصل عليه ازداد الميل الطبيعي
قوة حتى غلب القسري فرجع المرمي
وان تفاوتت حركة الحجرين المختلفين في الصغر والكبر المرميين بقوة واحدة ...

لازم ولو كان في طبعه صعود لا ينفصل عن اجزاء الخشب التي في الماء وصعد دون الخشبة اذ لا سبب عند الجبائي لصعودها وطفوها سوى تخلل اجزائها وتشبث
الهوائية لا يقال يجوز ان يفيد التركيب حالة موجبة للتلازم وعدم الانفصال سيما وهو سواء لم يبق على كيفية المقتضية للانفصال لانكسار سورتها بالامتزاج
لانا نقول الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية لا التي صارت جزء الممتزج كما في سائر المركبات على ما يراه الفلاسفة فالاقرب ان يقال احتباسها
فيما بين الاجزاء الخشبية منعها الانفصال واوجب الاستتباع ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد غير باق لازما كان او مجتلبا وقال ابو هاشم بل
اللازم باق بحكم المشاهدة كما في الالوان والطعوم وتمسك الجبائي بان الانسان اذا تحامل على حجر ما بطل واعتماده المجتلب غير باق فكذا اللازم
لاشتراكهما في اخص اوصاف النفس اعني كونه اعتمادا وانما بطل وبان ما لا يبقى من الاعراض كالاصوات وغيرها لا فرق فيها بين المقدور وغير المقدور
فكذا في الاعتمادات التي مجتلبها مقدور ولازمها غير مقدور ورد الاول بمنع كون اخص الاوصاف الاعتماد فالباطل الاعتماد واللازم والثاني
بانه تمثيل بلا جامع ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وانما يولدهما الحركة فان من فتح بابا او رمى حجرا فما لم يتحرك يده لم يتحرك
المفتاح ولا الحجر فحركة المفتاح او الحجر تولد سكونه في المقصد وقال ابو هاشم بل المولد لهما الاعتماد لانه اذا نصب عمود ولم يدعم بدعامة فاعتمد عليه
انسان الى جهة الدعامة ثم ازيلت الدعامة فان العمود يتحرك الى جهتها ويسقط وان لم يتحرك المعتمد وكلاهما ضعيف اما اولا فلدلالة على الانحصار فيجوز
ان يكون المولد هو الحركة تارة والاعتماد اخرى وكذا ما قيل ان حركة الرامي متاخرة عن حركة الحجر لانه ما لم يندفع عن حيزه امتنع انتقال يد الرامي اليه لاستحالة
تداخل الجسمين في حيز لانه ان اريد التاخر بالزمان فاستحالة التداخل لا توجبه لجواز ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذاك في زمان واحد كما في اجزاء الحلقة
التي تدور على نفسها بل الامر كذلك والا لزم الانفصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس اذ ما لم تتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت
اليد فتحرك الحجر دون العكس فالاقرب ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فانه يولد اشياء مختلفة من الحركات
وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليده الحركة على ما سبق من انه السبب القريب للحركة وبعضها لذاته بشرط كتوليده الاوضاع المختلفة للجسم بشرط
حركاته وكتوليده عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده الاصوات بشرط المصاكة وبعضها لا لذاته كتوليده المجاورة المولدة للتاليف
وكتوليده تفرق الاتصال المولد للالم قال والفلاسفة يسمون نوع الاعتماد ميلا ويقسمونه الى الطبيعي والقسري والنفساني لانه
ان كان بسبب امر خارج عن محله فقسري كميل السهم المرمي الى فوق والا فان كان مع قصد وشعور فنفساني كاعتماد الانسان على
غيره والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتائر مختلفة كميل النبات الى التبرز والتزيد
ومنهم من سمى المقرون بالقصد والشعور اراديا وجعل النفساني اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الآلة
الانفس فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس فبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ومنهم من جعله خارجا عن الاقسام لكونه مركبا على ما
سيأتي في بحث الحركة مع زيادة كلام في هذا الباب ثم انهم قد ذكروا احكاما تدل على ان الميل نفس المدافعة المحسوسة او مبدؤها القريب
الذي يوجد عند كون الحجر صاعدا في الهواء او ساكنا على الارض فمنها ان الميل الطبيعي لا يوجد في الجسم عند كونه في حيزه الطبيعي والا فاما ان يميل اليه
فيلزم طلب حصول الحاصل او عنه فيلزم ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع ولا يبعد ان ... مبدأ الميل اذ ربما تخلف الاثر عنه
لفقد شرط او وجود مانع ومنها ان الميل الطبيعي لا يجامع الميل الى جهتين لان امتناع المدافعة الى جهة مع المدافعة عنها ضروري فالحجر المرمي الى
فوق لا يكون فيه مدافعة هابطة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان من شانه ان يوجد فيه ذلك عند زوال غلبة القوة القسرية واما الى جهة واحدة فقد يجتمعان
كما في الحجر المدفوع الى اسفل فان فيه مدافعة هابطة يقتضيها الحجر اذا خلي وطبعه واخرى يحدثها فيه القاسر على حسب قوته وقصده ولهذا يكون حركته
اسرع مما اذا سقط بنفسه فهبط وتتفاوت تلك السرعة بتفاوت قوة القاسر ومنها ما ذكروا في بيان سبب ان الحجر يتحرك صاعدا بالقسر ثم يرجع هابطا
بالطبع ان حركته القسرية تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والطبيعية بالعكس لان ميله القسري يزداد ضعفا بمصاكات تتصل عليه
من مقاومة الهواء المخروق فيزداد الميل الطبيعي اعني مبدأ المدافعة قوة الى ان يغلب فلا يزال يأخذ القسري في الانتقاص والطبيعي في الغلبة فيما تحت
حركته في الاشتداد ومنها ما استدل الامام على وجود الميل الطبيعي بان الحجرين المرميين بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اختلفت حركتاهما

ان النوع ليس هو البياض مثلا بل البياضات التي تحته مثل بياض الثلج وبياض العاج ونحو ذلك وكذا في سائر الالوان بل جميع المقولات بالتشكيك حتى ان النوع من الملموسات هي الحرارة المخصوصة ومن المبصرات الضوء المخصوص لا مطلق الحرارة والضوء نعم قد يكون لجملة جملة من الانواع عارض خاص له اسم خاص كما في الالوان وقد لا يكون كما في الاضواء وهو مبني ذلك على امتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها لان ما به التفاوت ان لم يدخل فيها فذاك والا فلا اشتراك ونوقض بالعارض واجيب بانه وان لم يدخل فيه فقد دخل في ماهية المعروض للاشد وفيه نظر وبالجملة فعدم دخول ما به التفاوت في ماهية التفاوت اما ان يمنع التفاوت فيتم النقض او لا فلا يتم الدليل ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك والاشتداد وبعضهم الى اثباته في الماهية وذاتياتها حتى جعل الماهية الخطية في الخط الاطول اكمل وفي الاقصر انقص م

في السرعة والبطوء وليس ذلك الا لكون المقاوم الذي هو الميل الطبيعي اعني مبدأ المدافعة في الكبير اكثر منه في الصغير لان التقدير عدم التفاوت في الفاعل والنسبة الا بذلك واجاب الامام بان الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فيكون في الكبير اكثر وبزيادة المقاومة اجدر والفلاسفة يزعمون انها امر ثابت ليس مما يشتد ويضعف او يقل ويكثر في الجسم الواحد حتى ان طبيعة كل الماء وبعضه واحد ولا يتبين الحق من ذلك الا بمعرفة حقيقة ما هو المراد بالطبيعة مع انهم لم يزيدوا على ان الطبيعة قد يقال لما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة وقد يقال لما يصدر عنه امر لا تخلف عنه ولا يفتقر الصدور الى علة خارجة عنه كنزول الحجر الى السفل وقد يخص بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وقد تسمى كل قوة جسمانية طبيعة وشيء من ذلك لا يفيد معرفة حقيقة واما اطلاقها على المزاج او على الكيفية الغالبة من الكيفيات المتضادة او على الحرارة الغريزية او على النفس النباتية ونحو ذلك على ما يذكره الاطباء فمختص بالمركبات قال النوع الثاني المبصرات ذهبت الى ان المبصر اولا وبالذات هو الضوء واللون وان كان الثاني مشروطا بالاول وقد يبصر بتوسطهما ما لا يبدو في الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات من المقادير والاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر وسائر الاشكال وكالطول والقصر والصغر والقرب والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك واما ما يتوهم من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فيبتني على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء في الوضع واختلافها فيه قال المبحث الاول حقايق الالوان بل جميع المحسوسات ظاهرة غنية عن البيان ولا خفاء في تضاد السواد والبياض لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفي الالوان واما ما بينهما من الحمرة والصفرة وغير ذلك فعند المحققين انواع متباينة يختص كل منها باثار مختلفة وليست بمتضادة لان الشرط بين المتضادين غاية الخلاف والامتناع قال والتحقيق الظاهر من كلام القوم ان انواع اللون هي السواد والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك وانواع الكيفيات الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك الا ان التحقيق ان انواع اللون هي البياضات المخصوصة التي لا يتفاوت افرادها كبياض الثلج مثلا وكذا في السواد وغيره بل في كل ما يقال بالتشكيك حتى ان النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التي تكون في افرادها على السوية كحرارة النار والصرف مثلا والنوع من المبصرات ليس مطلق الضوء بل الضوء الخاص الذي لا يتفاوت فيه افراده كضوء الشمس مثلا وانما يقع الاشتباه من جهة ان الانواع قد يكون لجملة جملة منها عارض خاص واسم خاص كالبياضات المشتركة في تفريق البصر وفي اسم البياض والسوادات المشتركة في قبض البصر وفي اسم السواد وكالحرارات والبرودات ونحو ذلك فيتوهم ان تلك الجملة نوع واحد بخلاف الاضواء فانه لا ينفرد جملة جملة منها بعارض واسم فلا يتوهم ذلك فيه بل ربما يتوهم كون المجموع نوعا واحدا فاللون والضوء قد وقعا في مرتبة واحدة من المبصرات الا ان اللون جنس الالوان بخلاف الضوء لما فيه من التفاوت والضوء توهم نوعيته لتقارب انواعه بخلاف اللون وانما توهم ذلك في جملة جملة من انواعه كالبياض لتقارب انواع البياض وكالسواد لتقارب انواع السواد وعلى هذا القياس فصار الضوء بمنزلة البياض مثلا في انه ليس نوعا محضا ولا جنسا بل عارضا وهو مبني على ما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك لا يكون الا عارضا لامتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها لان الامر الذي يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمران كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد ان كان داخلا في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للاضعف فيه وان كان غير داخل فلا تفاوت لانه هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من مروضاته والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل في ماهية العارض ولا في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات وتماثلها ان

ثم الناس من زعم انه لا حقيقة للون وانما يتخيل البياض من مخالطة الضوء للاجسام الشفافة كما في الثلج والزبد ومسحوق البلور والزجاج والسواد من عدم غور الضوء في الجسم ولهذا ينسب الى الماء حيث يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء على ما يشاهد في الثوب المبلول والبواقي من اختلاف الامرين والحق ان هذا بعض اسباب الحصول على ما قال ابن سينا لا نشك في حدوث البياض مما ذكر لكنا ندعي حدوثه بغيره كما في البيض المسلوق ولبن العذراء والجص واقتصر بعضهم على نفي البياض لما انه ينسلخ ويقبل كله الالوان بخلاف السواد وضعفه ظاهر

١٥٦ ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض
الموصوفات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار او جنسا لها وتكون
الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس على هذا القياس وتوضيح المنع انا لا نسلم ان القدر الزائد لو كان
خارجا عن الماهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن ذلك زيادة من جنس الماهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلا في ماهية الموصوف حتى لو فرضنا
الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس
بياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي
به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت في شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وماهية معنى
النقص وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل
المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت
في الماهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وان ادعى التفرقة
بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل
المذكور لا يتم في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في ماهية بعض انواعه قال المبحث الثالث زعم بعضهم
انه لا حقيقة للون اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج فانه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء
ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدية شفافة وكذا في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي والسواد يتخيل من عدم غور الضوء في الجسم
كما في العمق ولذلك ما يحصل اجزاؤه وباقي الالوان تتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء وقد يشاهد السواد في الماء نظرا الى انه يخرج
الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولهذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات محققة لا متخيلة وظهورها في الصور
المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها ولا حدوثها باسباب اخر على ما قال ابن سينا انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب
لظهور اللون الابيض ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم تحدث فيه
تخلخلا وهوائية بل اوجبت الهوائية عنه والاشد انضمام ونقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى
بقي الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فينعقد فيه المخل الشفاف من المرداسنج ويصير
في غاية البياض ثم يجف وما ذاك لطروء تفرق في شفاف ونفوذ هواء فيه فانه كان متفرقا متخللا في الخل وللتقارب اجزاء متفرقة وانعكاس
نور البعض الى البعض لان جذب ماء القلي بالتفريق اولى بل ذلك على سبيل الاستحالة وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق
والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر فظهر ان ابن سينا لم ينكر حصول البياض في الثلج وزبد الماء ومسحوق البلور والزجاج ونحو
١٥٧ ذلك مما لا سبب فيه سوى مخالطة الهواء للمشف بل لم يدع حصوله باسباب اخر بعدما كان لا يعلم حصوله الا بهذا السبب على ما قال في موضع
من الشفاء لا اعلم هل يحصل البياض بسبب اخر ام لا وكان صاحب المواقف فهم وحاشاه عن سوء الفهم من بعض عبارات الشفاء
حيث يقول في بيان سبب البياض في الصور المذكورة ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض
ولا نرى لونا هو البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه الى السفسطة وقد استدل به في الشفاء على حصول البياض
من غير اختلاط الهواء بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الاتجاه من البياض الى السواد حيث يكون تارة الى الغبرة ثم العودية
ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان
فلو لم يكن الا السواد والبياض ولم يكن البياض الا لمخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخر
في طريق واحد وان وقع فيها اختلاف فبالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان

كانت الماهية

لزم عدم تفاوت

نفي حقيقة اللون

يستدل

ثم البيض

ذاتي ان كان من ذات المحل كالشمس ويسمى ضياء والا فعرضي كالقمر ويسمى نورا وهو ان حصل من المضيء لذاته فاول كضوء ما يقابل الشمس والافثان وثالث وهلم جرا كضوء وجه الارض قبل الطلوع وضوء داخل البيت من الدار وهكذا الى ان ينعدم وهو الظلمة فهي عدم ملكة له لا كيفية وجودية والا لكان مانعا للجالس في الغار من ابصار الخارج كالعكس للقطع بعدم الفرق في الحايل بين ما يحيط بالرائي او بالمرئي وليست عدما صرفا لتنافي المجعولية المستفادة من قوله تعالى وجعل الظلمات والنور م

اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف بغيره توجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين نظرا لجواز ان يقع تركب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وقد اقتصر بعضهم على نفي البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ ويقبل محله الالوان بخلاف السواد ورد بعد ثبوت الامرين بانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب التخيلي لا يقال البياض يقبل محله جميع الالوان وكل ما يقبل الشيء فهو عار عنه ضرورة منافاة القبول والفعل لانا نجيب بمنع الصغرى فانها يقبل ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم الاعراء عنه وان اريد بالقبول مجرد الامكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظاهر وقد يقال لو كان القابل للشيء واجب العراء عنه لكان ممتنع الاتصاف به وهو باطل وليس بشيء لان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف ما دام قابلا وهو حق قال —— وقيل القائلون بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب بما نشاهد من ان البياض والسواد ان اختلطا وحدهما حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوء كما في الغمامة التي تشرق عليها الشمس والدخان الذي يخالط النار فان كان السواد غالبا حصلت الحمرة وان اشتدت الغلبة حصلت القتمة وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة اذا خالطها سواد مشرق حصلت الخضرة ثم ان الخضرة اذا انضم اليها سواد حصلت الكراثية واذا انضم اليها بياض حصلت الزنجارية ثم الكراثية ان خالطها سواد وقليل حمرة حصلت النيلية فان خالطها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس ومنهم من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى انها انما تفيد ان التركيب المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا قال —— البحث الثالث الضوء غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر تعريف بالاخفى وكذا تعريفه بالتنبيه ببعض الخواص والضوء ان كان من ذات المحل بان لا يكون فائضا عليه من مقابلة جسم آخر مضيء فذاتي كما للشمس ويسمى ضياء والا فعرضي كما للقمر ويسمى نورا اخذا من قوله هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي ان كان حصوله من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس وكضوء داخل البيت الذي في الدار من مقابلة هواء الدار المضيء من مقابلة الهواء المقابل للشمس او الهواء المضيء بها فهو الضوء الثاني والثالث وهلم جرا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم وهو الظلمة اي عدم الضوء عما من شانه فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكانت مانعة للجالس في الغار من ابصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما انها مانع لمن ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحايل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار لكنه لا يتاتى على قول من جعل الظلمة كيفية مانعة من الابصار وتمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الصرف قال —— ولم يرد لا خلاف بين المحققين من الحكماء في اضاءة الهواء وانما الخلاف في ان محل الضوء هو نفس الهواء الصرف او ما يخالطه من الاجزاء البخارية او الدخانية او نحو ذلك احتج الاولون بما نشاهده من الهواء المضيء في افق المشرق وقت الصباح وبانه لو لم يكن مضيئا لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التي في الجهة المخالفة للشمس اذ لا مانع سوى انفعال الحس عن ضوء اقوى وضعفهما ظاهر لان الكلام في الهواء الصرف والاقرب ما ذكره الامام وهو ان اضاءة الهواء لو كانت بسبب مخالطة الاجزاء لكان الهواء كلما كان اصفى كان اقل ضوءا وكلما كان اكدر واغلظ فاكثر والامر بالعكس وفيه ايضا ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص لطافتها وزيادة اخذ الضوء في النقصان وحاصله انه يجوز ان يضره الافراط كما يضره التفريط تمسك الآخرون بانه لو تكيف بالضوء لوجب ان يحس به مضيئا كالجدار

واللازم

الضوء مغاير للون في الحقيقة وشرط له في صحة الرؤية اما الاول فيشهد به الحس وتضاد الالوان دون الاضواء وافتراقهما في الوجود كما في الاسود الامضي والبلور المرئي في الليل ضوءه دون لونه واما الثاني فلانه لا يرى في الظلمة عند تحقق الشرائط مع القطع بوجوده وذهب بعضهم الى ان الضوء ظهور اللون والظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط هو الظل ويختلف مراتبه باختلاف مراتب القرب من الطرف ولا تمسك لهم يعتد به وذهب ابن سينا الى ان الضوء شرط وجود اللون لان عدم رؤيته في الظلمة انما هو لعدمه لا لكون الهواء المظلم عائقا عن الابصار بدليل ان الجالس في الغار يبصر الخارج حول النار ورد بانه لانتفاء شرط الرؤية وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال الامام الرازي قبول الضوء مشروط بوجود اللون فاشتراطه بوجود الضوء دور وهو ضعيف لانه دور معية م

واللازم باطل لان الهواء غير مرئي ورد بمنع الملازمة اذ من شرائط الرؤية اللون ولا لون للهواء الصرف قال —— واما الظل فهو ما يحصل اي الضوء الحاصل من الهواء المضيء بالمضيء بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وقد يفسر بالضوء المستفاد من المضيء بالغير ولا خفاء في صدقه على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر وانه ليس بظل دونا فانا وما ذكر في المواقف من ان مراتب الظل تختلف قوة وضعفا بحسب اختلاف الاسباب والمعدات كما يشاهد في اختلاف ضوء البيت بحسب كبر الكوة وصغرها حتى انه ينقسم الى ما لا نهاية له لانقسام الكوة مبني على ما يراه الحكماء من عدم تناهي انقسامات الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وما تقرر من ان المحصور بين حاصرين لا يكون الا متناهيا فمعناه بحسب الكمية الاتصالية او الانفصالية لا بحسب قبول الانقسام قال —— واذا كان قد نبا عد الضوء تفرق وتلالؤه على الجسم حتى كانه شيء يفيض منه ويضطرب بحيث يكاد يستره فان كان ذاتيا كالشمس يسمى شعاعا وان كان عرضيا كما للمرآة يسمى بريقا قال —— البحث الرابع زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة واما تحركه بالذات فلان الاعراض تتحرك بتبعية المحل واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى مكان كما يشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء والحركة وهم ويدل على بطلان هذا الرأي وجوه الاول انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى العلو او السفل الثاني انه لو كان جسما لامتنع حركته في لحظة من فلك الشمس الى الارض مع خرق الافلاك التي تحته الثالث انه لو كان جسما ولا اشفاق في انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط به الضوء فكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والواقع خلافه ولو سلم عدم لزوم الاستتار فلا خفاء في انه مرئي حائل في الجملة فيلزم ان يكون الاكثر ضوءا اقل ظهورا واصعب رؤية لا ان يكون اعون على ادراك الباصرة السليمة وربما يستعان بالحايل على ابصار الخطوط الدقيقة المرتفعة في الموضع فيه ضعف في الباصرة بحيث يحتاج الى جمع القوة وقد يجاب بان ذلك انما هو شان الاجسام الكثيفة لا الشفافة واما هذا النوع من الاجسام فاحاطته بالمرئي شرط للرؤية قال —— البحث الخامس الحق ان الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء وانه شرط لرؤية اللون لا لوجوده على ما يراه ابن سينا ولا تمسك لهما يعتد به فيها لاختلافه وانه قريب من انكار الضروريات وما ذكره الامام الرازي من ان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية توقف السبق فممنوع او المعية فغير محال على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور المرئي بالليل قال —— النوع الثالث من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات والحروف والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما تورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وقيل الصوت نفس التموج او نفس القرع والقلع على ما توهمه بعضهم بناء على اشتباه الشيء بسببه القريب او البعيد لان التموج والقرع والقلع ليست من المسموعات قطعا بل ربما يدرك الاول باللمس والآخران بالبصر وقد يتوهم انه لا وجود للصوت في الخارج وانما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان ذلك بانه لو لم يوجد الا في الحس لما ادرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال —— يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجيء منها وتميز القريب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو كفى الاول لما ادرك الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى و

له الى الصماخ انه يميل مع الرياح وان من تكلم في طرف انبوبة طرفها الآخر على اذن واحد من القوم ينفرد هو بسماعه وانه
يتاخر بحسب الزمان عن مشاهدة سببه كضرب الفاس من بعيد وامثال هذه امارات لا يستبعد افادتها اليقين الحدسي والم يقم
على الغير الا انه لو استبعد قيام امثال تلك الكيفية بجميع اجزاء الهواء وبقاؤها على هيأتها مع هبوب الرياح والنفوذ في المنافذ
صلب الاجسام لم يكن بعيدا وكذا رجوعه عن مصادمة الجسم الاملس على ما زعموا في الصداء سواء جعل الواصل نفس الهواء الراجع او آخر
بكيفية على ما هو الظاهر

ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمين ولو صح الثاني لزم ان يشتبه
القوي والضعيف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين المتساويين في القرب والبعد المختلفين
بالقوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك ولم تردد في تمام ذلك وهو انه اذا وصل الهواء المتموج الى الصماخ فالمسموع
هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج ايضا والحق هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت وحده من القرب والبعد
فانه لو لم يقع الاحساس به الا من حيث انه في الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدأ حدوث الصوت او وسطه
لم يكن عند الحس فرق بين هذا وبين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ اصلا فلم يدرك جهته ولا قربه او بعده كما ان اللمس لما لم يدرك الملموس
الا من حيث انتهى اليه لا من حيث انه في اول المسافة لم يميز بين وروده من اليمين او اليسار ومن القريب او البعيد فظهر ان في مورد
جهة الصوت وحده من القرب والبعد ولا دلالة على مطلوب بين من جهة انها تدل على ان القائم بالهواء الخارج من الصماخ ايضا مسموع وذلك يدل
على انه هناك موجود وهذا ما قال الامام ان التميز بين الجهات والقرب والبعد من الاصوات لما كان حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات
الخارجية حيث هي ولا يمكننا ان ندركها حيث هي الا وهي موجودة خارج الصماخ وما اورد من الاشكال وهو ان المدرك بالسمع لما لم
يكن الا الصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له بل مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة
بل من حيث انه صوت فقط وهذا لا يتعلق باختلاف الجهات فكيف يوجب ادراك الجهة ليس بشيء لانهم لا يجعلون كون الصوت في
تلك الجهة مدركا بالسمع الا بمعنى انا نعرف بسماع الصوت في تلك الجهة انه هناك كما نعرف بذوق الحلاوة او شم الرائحة من هذا الجسم انها فيه
وان لم يكن الجسم من المذوقات او المشمومات واما السبب في ذلك فحاصل ما ذكروا فيه انا بعد ما ادركنا الصوت عند الصماخ تتبعنا ما
قلنا فيتأدى الى ادراكنا من الذي يصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فان كان بين منتهي متأديا الى ادراكنا الى حيث
ينقطع ويعنى فيه يدرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها ولذلك يدرك البعيد ضعيفا
لانه يضعف تموجه حتى لو لم يبق في المسافة انه ينتهي بنا الى المبدا لم يعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي فتدبر ويدل على كون ادراكه
بوصول الهواء رأي الفلاسفة انه اذا وجد سبب الصوت في موضع تكيف هواء ذلك الموضع بذلك الصوت ثم المجاور وهلم جرا في جميع
الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه ولا يسمعه الا المسامع التي تقع في تلك المسافة وتصل اليها ذلك الهواء وتمسكوا بوجوه الاول ان
الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان في الهبوب من جهة لعدم وصول الهواء الى صماخه فلو لم يكن الهواء حاملا له لم يتوقف السماع
على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك الثاني من وضع طرف انبوبة في فمه وطرفها الآخر في صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك
الانسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الحامل للصوت الى صماخهم الثالث انا نرى سبب الصوت كضرب
الفاس على الخشبة مثلا ويتاخر سماع الصوت عنه زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا فلولا ان السماع يتوقف على وصول
الهواء لما كان كذلك واجيب عن الكل بان غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية فيجوز ان يكون ميل الصوت مع الرياح
واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع وتاخر السماع عن ضرب الفاس بسبب آخر فلا يدل على توقف السماع على وصول الهواء الحامل للصوت
والحق ان هذه امارات ربما تفيد اليقين الحدسي للناظر وان لم تقم حجة على المناظر واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء بوجوه
الاول انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت وحده من القرب والبعد لان الواصل لا يكون الا في الصماخ والجواب ما سبق من ان المدرك
الموقوف ادراكه على وصول الهواء ليس هو القائم بالهواء الواصل فقط كما في اللمس بل بالبعيد ايضا كما في الابصار الثاني انا ندرك ان
صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا الى خلافها والجواب ان ذلك انما يكون عند امكان الوصول في الجملة وان لم يكن على وجه
ولذا لا يخلو عن تشويش السماع الثالث انا نسمع صوت من يتكلم بيننا وبينه جدار صلب مع القطع بامتناع نفوذ الهواء في المنافذ
من غير ان يزول عنه ذلك الشكل الذي هو اضعف واسرع زوالا من الرقم على الماء وفرضها مثلا في عدم البقاء واجيب بانه لو لم
يكن

يكن للحائل منافذ اصلا ولا يكون هناك طريق آخر للهواء فلا نم السماع الا يرى انه كلما كانت المنافذ اقل كان السماع اضعف واما بقاء الشكل
فان اريد به حقيقة الشكل الذي يعرض للهواء فيصير سببا لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى بقائه لانه من المعدات وان اريد به تلك الكيفية
المسببة عنه المسماة بالصوت والحرف فلا استحالة بل ولا استبعاد في بقائه مع النفوذ في المضايق والحق ان قيام تلك الكيفية المخصوصة
الغير القارة بكل جزء من اجزاء الهواء بدليل ان كل من في تلك المسافة يسمعها وبقاء اجزاء الهواء مع فرط لطافتها على تلك الهيئة والكيفية مع
هبوب الرياح ومع النفوذ في منافذ الاجسام الصلبة مستبعد جدا وابعد منه حديث الصدى وهو ان الهواء اذا تموج وقاومه جسم
املس كجبل او جدار بحيث يرده ذلك المتموج الى خلف على هيئته كما في الكرة المرمية الى الحائط المقاوم لما حدث من ذلك صوت هو الصدى ويرددوا
في ان حدوثه من تموج الهواء الاول الراجع على هيئته او من تموج هواء آخر بيننا وبين المقاوم متكيف بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه وكيف ما كان
فبقاء الهواء على كيفيته التي لا استقرار لها مع مصادمة الجسم الصلب ثم رجوعه على هيئته واحداثه كيفيته فيما يجاوره وزوال المجرد والوصول الى الصماخ
من المستبعدات التي تكاد تلحق بالمحالات قال البحث الثاني قد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل
تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة في عبارة ابن سينا وذلك الصوت المعروض في عبارة جمع من المحققين ومجموع العارض في عبارة البعض
وكانه اشبه بالحق وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن آخر تميزا في المسموع لكن في صوتين
يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا في المسموع
لانها ليست بمسموعة الا ان في كونها من الكيفيات نظرا فالاولى انه احتراز عن مثل الغنة والبحوحة بين النظر في ذلك قولنا تميزا في المسموع على ان
يكون ما به التميز مسموعا وفي ان الحدة والثقل من المسموعات بخلاف الغنة والبحوحة والحق ان معنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا
بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد
المسموع وبالعكس وما وقع في الطوالع من ان الحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن البعض في الثقل والخفة كلام لا يعقل له معنى
وكان جعل قوله في الثقل متعلقا بمحذوف اي عن البعض المماثل له في الثقل واراد بالخفة الحدة وترك قيد التميز في المسموع لشهرته وكفى بهذا
اختلالا والحق ان تعريف الحرف بما ذكر تعريف بالاخفى وكان المقصود مزيد تفصيل للماهية الواضحة عند العقل وتنبيه على خصوصيتها قال
وينقسم الى صامت ومصوت الحركات الثلث تعد عندهم في الحروف وتسمى المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة
من حركات تجانسها اعني الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء من الكسرة تسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد لانها
كانها مصوتات للحركات وما سوى المصوتة تسمى صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان او الساكنتان لفظا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء
كسرة واما الالف فلا يكون الا مصوتة واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ما هو من خواص الاجسام بل
الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا
خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت وانما الخلاف في ان ذلك بسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا او لذاته لكونه عبارة عن مدة
متولدة من اشباع حركة تجانسها فلا يتصور الا حيث يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء
بالساكن وان كان موقوفا في الحرب كالوقف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصوامت الا في الوقف مثل زيد وعمرو واذا كان
الصامت الاول حرف لين والثاني مدغما نحو خويصة فانه جائز كما اذا كان الاول مصوتا نحو دابة وعدم تيسر البعض على الابتداء بالساكن لا
يدل على امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف فان ذلك لقصور في الآلة والاستدلال على الامكان بان المصوت ايضا كان مشروطا بالصامت فلو
كان الصامت مشروطا به في بعض المواضع كالابتداء لزم الدور ليس بشيء لان المصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت في الابتداء
مشروط بان يلحقه مصوت مقصور فيكونان معا ولا استحالة فيه قوله وينقسم اي الحرف باعتبار اخرا الى آني وزماني لانه ان امكن تمديده كالفاء
فزماني وان لم يمكن كالطاء فآني دهوا انما يوجد في اول زمان ارسال النفس كما في طاء او في آخر زمان حبسه كما في غلط ودمايقع في وسط الكلمة

كالباء من الساكنين ومختلف بالذات كالباء والتاء والباء والعين كما بين متحرك وساكن او مفتوح ومضموم

مثل بطل يحتمل الامرين وعروض الآني للصوت يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط ومن الآني ما شبه كالحاء والخاء ونحوهما مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند التلفظ بواحد منها افراده متماثلة ولا يشعر الحس بامتياز زمان بعضها عن بعض فيظن حرفا واحدا فتلك ‫ــــــ‬ والتماثل يوجد في الحروف التسعة والعشرين الواقعة في لغة العرب وما سواها مما يقع في بعض اللغات انواع تختلف بالماهية وقد يختلف افراده كل منها شخصه كالياء الساكنة التي يتلفظ بها زيد الآن او في وقت آخر اذ يتلفظ بها عمرو او غير شخصه كالياء الساكنة او المتحركة بالفتح او الضم او الكسرة مع قطع النظر عن الالفاظ يكون افراده النوع الواحد اما متحدة في السكون والحركة كالياءين الساكنتين او المتحركتين بالفتح او الضم او الكسرة واما مختلفة كالياء الساكنة والمتحركة او المفتوحة والمضمومة وهذا هو المعنى بالتماثل والاختلاف بحسب العارض وبهذا يندفع ما يقال انه ان اريد بالتماثل الاتحاد في الحقيقة على ما هو المصطلح لم يكن المختلف بالعارض مقابلا للمتماثل وان اريد الاتحاد في العارض ايضا كانت الياءان الساكنتان من قبيل المختلفة ضرورة انه لا يتصور التعدد بدون اختلاف ولو بعارض فتلك ‫ــــــ‬ والصامت مع المصوت قد اشتبه على بعض المتأخرين معنى المقطع مع اشتهاره فيما بين القوم فاورد ما في ذلك ما صرح به الفارابي وابن سينا والامام وغيرهم وهو ان الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل لِ بالفتح او الضم او الكسر ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل لا ولو ولي وقد يقال المقطع الممدود بالمقطع المقصود مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل وبع لمماثلة المقطع الممدود في الوزن فان قيل لا حاجة الى هذا التفصيل فان المقطع الممدود ليس الا مقطعا مقصورا مع ساكن بعده سواء كان مصوتا مثل لا او صامتا مثل هل ولهذا يقال ان المقطع حرف مع حركة او حرف متحرك مع ساكن بعده والاول المقصور والثاني الممدود قلنا المقطع الممدود بالاعتبار الثاني صامتان هما الهاء واللام في هل بينهما مصوت مقصور هو فتحة الهاء وبالاعتبار الاول مجرد صامت ومصوت ممدود ليس بينهما مصوت مقصور على ما يراه اهل العربية من ان لا لام والف بينهما فتحة وذلك لان المصوت الممدود ليس الا اشباعا للصوت المقصور فيكون المقصور مندرجا في الممدود جزءا منه وهذا ما يقال ان الحركات ابعاض حروف المد فلا يكون الا صامتا مع مصوت ممدود فتلك ‫ــــــ‬ ويتالف من الحرف الكلام ويفسر بالمنتظم من الحروف المسموعة المتميزة ويحترز بالمسموع عن المكتوبة والمتخيلة وبالمتميز عن اصوات الطيور والكلام ينقسم الى المهمل والموضوع والموضوع الى المفرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى التام الذي يصح السكوت عليه والى غير التام واللفظ اعم من الحرف والكلام وقد يخص الكلام باللفظ المفيد بمعنى دلالة على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت انشائية مثل قم وهل زيد قايم ولعل زيدا قايم ونحو ذلك او اخبارية مثل زيد قايم وسواء كان اللفظ مقطعا مقصورا مثل ق او ممدودا مثل ته وتو او مركبا من المقاطع كما ذكر وقد يخص اللفظ بما يتالف من المقاطع فيقابل الحرف والمقطع ولهذا يقال اجزاء المركب الفاظ او حروف او مقاطع فزيد قايم من لفظين ويا ذا مقطعين ويا زيد من مقطع ولفظ وزيد داري من حرفين ولفظ في احوال المخاطبة من مقطع وحرف وارمي واخشوا من لفظ وحرف ويشكل بمثل ته وتوافان كلا منها مقطع ممدود فيقال الان يقال انه من حرفين صامت ومصوت واما مثل ق فهي مقطع مقصور ولفظ هو الضمير المستتر في انت وهذا بخلاف في وتو فان كلا من الياء والواو اسم ولا استتار هاهنا فتلك ‫ــــــ‬ وزعم الفارابي ان القول من مقولة الكم وان الكم المنفصل ايضا ينقسم الى قار هو العدد وغير قار هو القول واحتج بانه ذو جزء يتقدر بجزئه وكل ما هو كذلك فهو كم وقد فاتبيان الصغرى ان اجزاء الاقاويل مقاطع مقصورة او ممدودة يقع فيها التركيب بان يركب مقصور بممدود مثل علي او بالعكس مثل كافي او تركب جوي المقاطع مرة اخرى فيحدث اشياء اعظم مما تقدم فاصغر ما تتقدر به الالفاظ هي المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة واجلها ما ذكر فيه المقصور ثم اردف بالممدود والقول ربما يتقدر بواحد منها وربما يحتاج اما ان يتقدر باثنين او اكثر كسائر المقادير فان منها ما يتقدر بذراع فيستغرقه ومنها ما يحتاج الى ذراعين واكثر واجيب بمنع الكبرى وانما ذلك لو كان التقدر لذاته وهاهنا انما عرض للقول خاصية الكم من جهة الكمية التي فيه كما ان الجسم يتقدر بالذراع ونحو لما فيه من الكم المتصل فتلك ‫ــــــ‬ النوع الرابع المذوقات المشهور ان اصول الطعوم اي بسائطها تسعة حاصلة من ضرب احوال ثلثة للفاعل هي الحرارة والبرودة والاعتدال بينهما في احوال ثلث للقابل هي اللطافة والكثافة والاعتدال بينهما وبيان اني نما ذكر من التاثيرات وليتها مذكور في المطولات ثم تتركب من التسعة طعوم لا تحصى مختلفة باختلاف التركيبات واختلا

حموضة وفي الكثيف عفوصة وفي المعتدل قبضا والمعتدل في اللطيف دسومة وفي الكثيف حلاوة وفي المعتدل تفاهة ثم تتركب منها انواع لا تحصى

وهي الروايح ولا اسماء لانواعها الا من جهة الملاءمة والمنافرة كرائحة طيبة ومنتنة او اليه وردة كرائحة حلوة او الاضافة كرائحة المسك
القسم الثاني الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية وهي مع الرسوخ تسمى ملكة وبدونه حالا فمنها الحيوة وهي قوة تقتضي الحس والحركة اي تكون مبدا لقوة الحس والحركة وهذا معنى قولهم قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها سائر القوى اي القوى الحيوانية فتكون غير قوة الحس والحركة لتغاير المبدا وذي المبدا وغير قوة التغذية لوجودها في النبات مع عدم الحيوة ولهذا كان في العضو المفلوج او الذابل الحيوة باثرها من غير حس وحركة او اغتذاء

واختلاف مراتب البسايط قوة وضعفا وامتزاج شيء من الكيفيات اللمسية بها بحيث لا تتميز في الحس وهذه المركبات قد يكون لها اسماء كالبشاعة للمركب من المرارة والقبض كما في الحضض وهو عصارة نوع من الوذا والعفوصة تنجع [illegible] وكالزعوقة للمركب من المرارة والملوحة كما في الشيح وهو لا يكون كالحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهندبا والمرارة والحرافة والقبض في الباذنجان والعرق بين القبض والعفوصة ان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص ظاهره وباطنه والتفاهة المعدودة في الطعوم هي مثل ما في اللحم والخبز وقد يقال التفه لما لا طعم له اصلا كالبسايط ولما لا يحس بطعمه لانه لا يتحلل منه شيء يخالط الرطوبة اللعابية الا بالحيلة كالحديد وما قيل ان هذا هو الذي يعد في الطعوم يبطله ما قالوا ان طعم الهندبا مركب من المرارة والتفاهة لا مرارة محضة فتلك ‫ــــــ‬ النوع الخامس المشمومات وليس فيها محل بحث واعلم انهم وان اجروا هذه الاوصاف اعني المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها بمنزلة الاسماء لها فهي بحسب اللغة متعادلة في الوقوع على الكيفية او على المحل او عليهما جميعا وفي كون مصادرها موضوعة لكل النوع من الادراك كالابصار والسماع او لما يفضي اليه كالبوله ومن هاهنا يقال ابصرت الورد وحمرته وسمعت الصوت والصوت ولمست الحرير ولينه وذقت الطعام وحلاوته وشممت العنبر ورائحته فتلك ‫ــــــ‬ القسم الثاني اي من الاقسام الاربعة للكيف الكيفيات المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها انما يكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره على ان القائلين بثبوت صفة الحيوة والعلم والقدرة ونحوها للواجب لا يجعلونها من جنس الكيفيات والاعراض ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة والا فحالا لا تمايز بينهما قد لا يكون الا بعارض بان يكون الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا ومثل ذلك وان كان يسبق الى الوهم ويقع في بعض العبارات انه هو ذلك الشخص بعينه فليس كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغاير العوارض المشخصة فتلك ‫ــــــ‬ فمنها الحيوة يجيء معنى الحيوة في حق الله تعالى واما حيوة الحي من الاجسام فقد اختلفت العبارات في تفسيرها لا من جهة اختلاف في حقيقتها بل من جهة عسر الاطلاع عليها والتعبير عنها الا باعتبار اللوازم والآثار فقيل هي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج والقيد الاخير للتحقيق على ما هو راي البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدا قوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول اي تقتضي قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة على ما سيجيء تفصيلها ومعنى اعتدال النوع هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو واسطة الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو واسطة بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالا نوعيا والثاني صنفيا والثالث شخصيا ولهذا زيادة تفصيل وتحقيق تذكر في بحث المزاج فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعثت عنها بإذن الله الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدا القوى الحس والحركة فتغايرهما بالضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدا القوى الحس والحركة لا نفسهما وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك للحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج للحيوان من غير حس وحركة وفي العضو الذابل من غير اغتذاء واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدل على عدم قوى الحس والحركة وعدم التغذية لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان القوة ما يصدر عنه الاثر بالفعل انا نريد ان القوى التي تصدر عنها بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة التي تصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا يكون هي هي وهذا الشبه كلام تلخيص المحصل وليس معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل فانه ظاهر البطلان كيف وهو قد صرح بان في العضو المفلوج قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة ثم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون مبدا جميع تلك الآثار قوة واحدة هي الحيوة وقد يعجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع لكن الحق ان مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية فلا يحتاج الى البيان فتلك ‫ــــــ‬

اعتدال المزاج ووجود البنية والروح الحيواني للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في الجزء وخالفت الفلاسفة والمعتزلة تعويلا على ما يشاهد من زوالها بانتقاض البنية وفقد الاعتدال والروح ومنهم من استدل على عدم الاشتراط بانها لو اشترطت فاما ان يقوم بالجزئين حيوة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واما ان يقوم بكل جزء حيوة وحينئذ فالاشتراط من الجانبين دور ومن جانب واحد ترجيح بلا مرجح ورد بانه قائم بالمجموع على ما سبق ولو سلم فدور معية ولو سلم فعدم المرجح من غاية عدم الاطلاع عليه واما الموت فزوال الحيوة اى عدمها عما اتصف بها او كيفية تضادها وكان هذا مراد من قال انه فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال حيوة الجسم من غير جرح احترازا عن القتل على ان الفعل بمعنى الاثر اذ التأثير اماتة فعلى الاول معنى خلقه تقديره او خلق اسبابه ومنها الادراك وباقي مباحث المبحث الاول لا خفاء انا اذا ادركنا شيئا كان له تميز وظهور عند العقل وليس ذلك بوجوده العيني اذ كثيرا ما يدرك ولا وجود او يوجد ولا ادراك بل بوجوده

العقلي وهو المعنى بالصورة فحقيقة ادراك الشيء حضوره عند العقل

وعندنا لا يشترط وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة وبالروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط تنبعث من التجويف الايسر من القلب وتسرى الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شبهة وبطيء نفوذه ورد بان غاية الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واحد وقد مر بطلانه واما ان يقوم بكل جزء حيوة وحينئذ اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد حقيقة الحيوة لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض بمحلين على ما سبق او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالآخر من غير عكس لمرجح بوجوده في الخارج وان لم نطلع عليه لا يقال فحينئذ تكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الآخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي به يتحقق البنية قال واما الموت فزوال الحيوة ومعنى زوال الصفة عدمها عما يتصف بها بالفعل وهذا معنى ما قيل انه عدم الحيوة عما من شأنه اي عما يكون من امره ومن شأنه الحيوة بالفعل فيكون عدم ملكة للحيوة كما في العمى الطاري بعد البصر لا كمطلق العمى ولا يلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عند استعداده للحيوة موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا وقيل كيفية تضاد الحيوة فيكون وجوديا وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال حيوة الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التأثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت وقد يستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا ويجاب بان المراد بالخلق في الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا ولو سلم فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج قال ومنها اي من الكيفيات النفسانية الادراك وقد سبق نبذ من الكلام فيه والذي استقر عليه راي المحققين من الفلاسفة ان حقيقة ادراك الشيء حضوره عند العقل اما بنفسه واما بصورته المنتزعة او الحاصلة ابتداء المرتسمة في العقل الذي هو المدرك او آلته التي بها الادراك وهذا معنى ما قال في الاشارات ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك على ان المراد بتمثل الحقيقة حضورها بنفسها او بمثالها سواء كان المثال منتزعا من الخارج او متحصلا ابتداء وسواء كان منطبعا في ذات المدرك او في آلته والمراد بالمشاهدة مطلق الحضور وفي قوله يشاهدها ما به يدرك تنبيه على انقسام الادراك الى ما يكون بغير آلة فيكون ارتسام الصورة في ذات المدرك والى ما يكون بآلة فيكون في محل الحس كما في الابصار بحصول الصورة في الرطوبة الجليدية او في المجاور كادراك الحس المشترك لحصول الصورة الخيالية في محل متصل به والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور على ما هو معناها اللغوي لا الابصار وادراك عين الشيء الخارجي على ما هو المتعارف ليلزم فساد التفسير نعم تفننت العبارة في جانب الادراك العقلي تكرارا بحسب اللفظ كانه قيل هو حضور عند المدرك حال الحضور عنده لان ما به الادراك العقلي هو ذات المدرك وفي جانب الادراك الحسي تكرارا بحسب المعنى حتى كانه قال هو حضور عند المدرك وآخر عند الآلة وليس كذلك بل الحضور عند النفس هو الحضور عند الحس وتحقيق المقام انا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء في انه يحصل لنا حال لم تكن وتكاد تشهد الفطرة بانها بحصول امر لم يكن لا بزوال امر كان وما ذاك الا تميز وظهور لذلك الشيء عند العقل وليس ذلك بوجوده في الخارج اذ كثيرا ما يدرك ما لا وجود له في الخارج من المعدومات بل الممتنعات وكثيرا ما يوجد الشيء في الخارج ولا يدركه العقل مع نشوء

الـ

أما بحقيقة كادراك النفس ذاتها وصفاتها فيكون التغاير اعتباريا وهو كاف كالمعالج يعالج نفسه ومثله العلم بالعلم فلا يلزم وجود ما لا يتناهى واما بصورة المنتزعة كما في الماديات او غير المنتزعة كما في المجردات والمعدومات ولما بين صورة الشيء وهويته من التغاير لم يلزم اتصاف المدرك بما يدركه من السواد والحرارة والاستدارة ونحو ذلك على ان حصول الصورة للنفس ليس كحصول العرض للجوهر ولهذا لا يلزم من ادراك المعاني العقلية ايضا كالايمان والكفر والجود والبخل اتصاف النفس بها وانما الكلام في عكسه فكيف في مثل حصول السواد والبياض للجسم ثم لا نقدح في ذلك ان المبصر هو هذا السواد لا شبحه والمتعقل هو الانسان لا صورته وانهم يجعلون الادراك للنفس او للحس المشترك مع ان الحصول في الجليدية مثلا وانه ربما يتحقق الحصول في مع عدم الادراك لعدم التفات النفس ثم الصور العلمية وان كانت من حيث حصولها في العقل عرضا لم تنافي كون الماهية المعقولة جوهرا بمعنى انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع كما انه يكون جزئيا لقيامها بالنفس الجزئية وكليا من حيث انتسابها الى الافراد ونسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود الى الماهية في الخارج فلا زيادة الا باعتبار العقل ومن ههنا قد يجعل العلم نفس الصورة فهي من حيث ان الحصول نفسها علم وعرض موجود في الاعيان باعتبار صفات النفس ومن حيث انه زائد عليها مفهوم ولا تحقق له الا في الاذهان

اليه بل بوجوده في العقل بمعنى ان يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشيء بحيث لو وجد في الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها ووصول النفس اليها ونحو ذلك ولا يفهم من ادراك الشيء سواه والاعتراض بان الادراك صفة المدرك والحصول وصف صفة الصورة مما لا يلتفت اليه عند المحصلين سواء جعلنا الادراك مصدرا بمعنى الفاعل او المفعول واما الاعتراض بان ذكر المدرك وما به يدرك في تعريف الادراك دور فجوابه ان المراد به الشيء الذي يقال له المدرك وما به الادراك وان لم يعرف حقيقة هذا الوصف وقد يجاب بان هذا ليس تعريفا للادراك بل تعيينا وتلخيصا للمعنى المسمى بالادراك الواضح عند العقل قال اما بحقيقته اشارة الى ما ذكروا من ان الشيء المدرك اما ان لا يكون خارجا عن ذات المدرك وصفاتها واما ان يكون خارجا وح فاما ان يكون ماديا او غير مادي فالاول حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج فيكون ادراكه بذاتها والثاني تكون صورة منتزعة عنه والثالث تكون صورة متحصلة في العقل غير مفتقرة الى الانتزاع من حقيقة خارجية لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كادراك المفارقات او لما لا تحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المعدومات واعترض على الاول بوجهين احدهما انه يقتضي ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوام الحضور واللازم باطل لان كثيرا من الصفات مما لا نطلع على ثبوتها الا بعد النظر والتأمل وانما الكلام في ماهية النفس ولا يجوز ان يكون هذا ذهولا عن العلم بالعلم لانه ايضا مما يلزم دوامه ضرورة وهم يقولون ان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وثانيهما ان حصول الشيء للشيء وحضوره عنده يقتضي تغاير الشيئين ضرورة فيمتنع علم الشيء بنفسه وفي ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك وهلم جرا لا الى نهاية فيلزم علوم غير متناهية بالفعل واجيب عن الاول بمنع ضرورية بطلان اللازم وهو مكابرة وعن الاخيرين بان التغاير الاعتباري كاف والاعتبارات العقلية تنقطع بانقطاع الاعتبار وحاصله ان ليس هناك الا شيء واحد هو ذلك المجرد المدرك وهو ليس بغائب عن نفسه فمن حيث يعتبر شاهدا يكون عالما ومن حيث يعتبر مشهودا يكون معلوما ومن حيث يعتبر شهودا يكون علما وهو حقيقته المان وجوه التي اعني حصوله وحضوره لا يزيد عليه بحسب الخارج قال ولما بين صورة الشيء اشارة الى دفع اعتراضات للامام وغيره منها ان العلم لو كان حصول الصورة المساوية التي ربما تسمى ماهية الشيء لزم من تصور الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساده يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما وجوابه ان الحار ما قام به هوية الحرارة لا صورتها وماهيتها وكذا جميع الصفات والفرق بينهما ظاهر فان الهوية جزئية مكتنفة بالعوارض فاعلة للصفات الخارجية والصورة كلية مجردة لا تلحقها الاحكام ولا يترتب عليها الآثار وهذا لا ينافي مساواتها للهوية بمعنى انها بحيث لو وجدت في الخارج كانت اياها تماما الماهية والحقيقة كما تطابق على الصورة المعقولة فكذا على الموجود العيني وبهذا الاعتبار يقال ان المعقول من السماء مساو لماهيتها وان كان انه نفس ماهيتها فضلا عن المساواة وجواب آخر وهو ان حصول الشيء للشيء يقال لمعان متفاوتة كحصول المال لصاحبه وبالعكس وحصول السواد للجسم وبالعكس وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل منهما للحيز وبالعكس وحصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس ولزوم الاتصاف انما هو في حصول العرض لمحله ولا كذلك حصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس وهو معلوم لنا بالوجدان ومتحقق كونه حصولا لنا وان لم نقدر على التعبير عن خصوصيته بغير كونه ادراكا او علما او شعورا او احاطة بكنه الشيء او ما يجري مجرى هذه العبارات ولهذا ادعى لكون الحصول الادراكي مغايرا لحصول العرض للمحل المستلزم للاتصاف لا يلزم من ادراك المعاني التي تكون من صفات النفس كالايمان والكفر والجود والبخل ونحو ذلك اتصاف النفس بها لانتفاء الحصول الاتصافي فكيف يلزم ذلك فيما ليس من شأن النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك وانما الكلام في ان الحصول الاتصافي هل يستلزم الحصول الادراكي حتى يلزم دوام تعقل النفس لصفاتها على ما زعموا انهم لم يبينوا ان ذلك مبني على ان تجرده الحصول الاتصافي كاف في الادراك النفسي صفاتها او على انه مستلزم للحصول الادراكي والحق ان الكل بوجوه غير متأصل هو الصورة وما ذكروا من انه لو كان كذلك لزم في ادراك النفس لذاتها عدم التمايز بين الصورة وذي الصورة ولصفاتها اجتماع المثلين مدفوع بما مر من التغاير بين الصورة والهوية وبان التماثل المانع من الاجتماع انما هو بين الهويتين ولو سلم فبطريق الحصول الاتصافي وبالجملة اذا

والمتكلمون لما انكروا الوجود الذهني جعلوا الادراك اضافة بين المدرك والمدرك او صفة لها اضافة اليه فورد عليهم العلم بالمعدومات والممتنعات اذ لا يعقل الاضافة الى ما لا تحقق له اصلا ولزم القول بالصورة في الكل لما ان الادراك معنى واحد فان قيل كما ان الاضافة الى العدم المحض كذا لا صورة له وان اخذت صورة لما في الذهن كان في الذهن من المعدوم اجزاء الصورة وذو الصورة وهو بين البطلان قلنا ليس من المعدوم الا الصورة ومعناها ان له وجودا غير متأصل وهي من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث ذاتها معلوم بخلاف الموجود فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج وفي كلام ابن سينا انه ليس في العقل من الممتنع صورة وتصوره اما على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يحكم بان مثله لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم ان ليس بينهما مفهوم هو الاجتماع وكانه مراد ابي هاشم حيث اثبت علما لا معلوم له م

مسئلة الادراك مر

كان الحصول الادراكي غير الحصول الانضمامي ولم يتحقق كون الحصول الانضمامي مما من شانه الادراك كان عدم استلزامه فيما ليس من شانه الادراك
لحصول السواد للجماد فلا يرد ما ذكره الامام من ان الادراك اذا كان نفس الحصول كان المدرك هو الذي له الحصول وكان الجسم الحار مدركا
للحرارة ومنها انا نعلم ان المدرك بالحس او العقل هو الموجود العيني كهذا السواد وهذا الصوت والانسان فانا نقول بانه مثال وشبح من ذلك — تعلق؟
الموجود لا نفسه يكون سفسطة والجواب انه لا نزاع في ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة عن حصول صورة منه ومثال عند
المدرك بحصوله فيه او في آلته ومنها انكم تجعلون المدرك للمحسوسات هو النفس او الحس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيهما بل في الخيال
او غيره من الآلات كالرطوبة الجليدية للمبصرات فلو كان الادراك هو الحصول لكان المدرك ما فيه الحصول والجواب انا لا نجعل ادراك المحسوسات
هو الحصول في الآلة بل الحصول عند المدرك للحصول في الآلة فلا يلزم ما ذكره وبهذا يندفع اعتراض لقوله هو انه لو كان مجرد الحصول عند الشيء
هو المراد بالمشاهدة كافيا في الادراك لكان الحاضر الذي لا تلتفت اليه النفس مدركا وليس كذلك ومنها ان الصورة العلمية عرض قائم بالنفس
وقد جعلتموها مطابقة للموجود العيني الذي ربما يكون جوهرا بل نفس ماهيته وامتناع كون العرض مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة
وايضا جعلتموها كلية مع ان كون العرض القائم بالنفس الجزئية جزئيا ضروري وايضا تجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة
مع ظهور الفرق بينهما والجواب ان الممتنع هو كون الشيء الواحد باعتبار واحد جوهرا وعرضا او كليا وجزئيا واما عند اختلاف الاعتبار فلا فان — الشئ؟
كون الصورة العقلية عرضا من حيث كونها في الحال قائمة بالموضوع الذي هو النفس لا ينافي كونها جوهرا من حيث انها ماهية اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع وانما المستحيل كون الشيء جوهرا وعرضا في الخارج بمعنى كونها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا في موضوع
وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية لا ينافي كليتها من حيث مطابقتها للافراد الكثيرة بمعنى ان الحاصل في العقل من كل منها عند التجريد
عن العوارض يكون تلك الصورة بعينها ثم نسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود الى الماهية في الخارج فكما انه ليس للماهية تحقق في — ١٦٨
الخارج ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كذلك ليس للصورة تحقق في العقل ولعارضها المسمى بالحصول تحقق
آخر وانما الزيادة بمعنى ان المفهوم من هذا غير المفهوم من ذاك فبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة حصولها فان قيل
لا ارتياب في ان العلم عرض موجود في الخارج بمعنى حصوله في النفس حصولا متأصلا موجبا للاتصاف كسائر صفات النفس والصورة
ليست كذلك اذ لا حصول لها الا في النفس وحصولها فيها ليس حصولا انضماميا مثل حصول العرض في المحل على ما سبق قلنا الكلام في
نوع من هذا الاشكال بل اكثر الاشكالات الموردة على كون الادراك صورة وغاية ما يمكن ان يقال ان الصورة قد تؤخذ من حيث ان الحصول
نفسها فتكون عرضا قائما بالنفس حاصلا لها حصولا متأصلا انضماميا فيكون موجودا عينيا كسائر صفاتها وقد تؤخذ من حيث ان الحصول غيرها
فتكون صورة وماهية للموجود العيني الذي ربما يكون من الجواهر فلا تتصف النفس بها ولا هي تحصل للنفس حصولا متأصلا وهي بهذا الاعتبار
مفهوم لا تحقق له الا في الذهن واطلاق المعلوم عليها يجوز لان المعلوم ما له صورة في العقل لا نفس الصورة ثم قد يثبت لها تعقل وتلحقها احكام — المعلوم
وعوارض لا يحاذى بها امر في الخارج هي المسماة بالمعقولات الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم كما يجعل من عوارض
المفهوم واما المعلوم الذي هو ما له الصورة اعني الموجود العيني فلا يتصف بالكلية الا بمعنى ان الحاصل منه في العقل كلي وذكر في المواقف عن الحكماء
ان الموجود في الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كليا هو ان الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة عن المشخصات كلية او ان
المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على راي من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية او يجعل للامور المتصورة ارتساما في غير العقل — ط
والا لكان المعلوم حصول في الخارج فيكون جزئيا لا كليا وانت خبير بانه اذا اريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق
ولا للقول بها معنى قال ـــــ والمتكلمون يعني ان من لم يقل بالوجود الذهني وحصول الصورة جعل العلم اما مجرد اضافة وتعلق
بين العالم والمعلوم واما صفة لها تلك الاضافة فالصفة العلم والاضافة العالمية واثبت القاضي وراء العلم والعالمية اضافة الى احدهما فيكون
هناك ثلاثة امور او لكل منهما فيكون اربعة وعلى هذا فيما سوى الادراكات فان اورد عليهم علم الشيء بنفس ذاته فان التعلق لا يتصور الا
بين

٦٧ قال ارادانه لا يخالف سائر العلوم الا باعتبار المتعلق والطريق فرد ودّ بانه يخدم الفرق بين حالتي العلم التام بالشيء والاحساس به وان اراد انها انواع من العلم فلفظي مبني على اطلاق العلم على مطلق الادراك وهو انما يقال لما عدا الاحساس وقد يخص بالاخير او بادراك المركب ويسمى ادراك الجزئي او البسيط معرفة او بالتصديق الجازم المطابق الثابت ويسمى الخالي عن الجزم ظنا وعن المطابقة جهلا مركبا وعن الثبات اعتقادا وقد لا يعتبر فيه المطابقة ايضا ولكون الشك ترددا في الحكم والوهم ملاحظة للطرف المرجوح كان عدهما من التصديق خطأ وان اريد بالشك الحكم بتساوي الطرفين فهو احد الاقسام السابقة م

الا بين شيئين اجيب بان التغاير الاعتباري كاف على ما مر في حصول الشيء للشيء ثم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات فكثير من الاشكال
الهندسية والممتنعات كالمفروضات التي يتبين بها الخلف فانه لا تحقق لها في الخارج واذا لم تتحقق في الذهن ايضا لم تتصور الاضافة بينها وبين
العالم وما يقال من ان تحققها قائمة بانفسها على ما هو راي افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا فضروري البطلان في الممتنعات — لانا نقول
لا يقال ـــــ غاية ما في الباب اثبات الصورة الذهنية في العلم بالمعدومات قلنا الادراك معنى واحد لا يختلف الا بالاضافة الى المدرك
والمدرك فان علم انه غير نفس الاضافة في موضع علم كونه كذلك مطلقا فان قيل العلم بالمعدومات وارد على القول بالصورة ايضا لان
الصورة انما تكون لذي الصورة لا للعدم المحض فاما ان تكون في الخارج فلا يكون معدوما والكلام فيه او في الذهن فيكون فيه من المعدوم امر هو
الصورة وامر اخر له الصورة وهو باطل لم يقل به احد قلنا ليس في الذهن الا امر واحد هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعدوم انها بحيث لو
امكن في الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت اياه ثم انها من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم تتصف به النفس ومن حيث ذاتها
١٦٩ وما هيتها العقلية اعني مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود غير متأصل وهذا بخلاف الموجود فان العلم ما في الذهن والمعلوم
ما في الخارج كما مر وبهذا يندفع اشكال آخر وهو انهم صرحوا بان الصورة انما تكون علما اذا كانت مطابقة للخارج وذلك لان هذا انما هو في
صور الاعيان الخارجية واما المعدومات من الاعتباريات وغيرها فمعنى مطابقتها ما ذكرنا وهذا ورد في بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف
بان العلم بالممتنعات ليس حصول الصورة لانه ذكر في الشفاء ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل ولا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين
بل تصور المستحيل انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد — م انواع الادراك الاحساس
والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وعلى هذا حمل صاحب المواقف كلام
ابي هاشم حيث جعل العلم بالمستحيل علما لا معلوم له بناء على ان المعلوم شيء والمستحيل ليس بشيء وح لا يرد اعتراض الامام بانه تناقض لقوله
لا معنى للمعلوم سوى ما تعلق به العلم ولا يحتاج الى ما ذكره الآمدي من ان له ان يصطلح على ان المعلوم ما تعلق به العلم بالاشياء قال ـــــ
المبحث الثاني الاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والوضع ونحو ذلك
والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات
مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة والتعقل ادراك للشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من
الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فالاحساس مشروط بثلاثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل
مجرد عن الشرط الاول والتوهم مجرد عن الاولين والتعقل مجرد عن الجميع بمعنى ان الصورة تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية
وان لم يكن بد من الاكتناف بالعوارض الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها في النفس الجزئية ومثل عرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها
لصفات تلك النفس وقد تكون هذه من العوارض الذهنية كلام عرفته في بحث الماهية قال ـــــ وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري الاحساس
بالشيء علم به فالابصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقي ورده الجمهور بانا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون
وبين ابصاره وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها الى غير ذلك واجيب بانا لا نم ان ما يتعلق به الا
الاحساس يمكن تعلق العلم به بطريق آخر ولو سلم فيجوز ان يكونا علمين مختلفين بالماهية او الهوية وفيه ضعف اما اولا فلان امكان تعلق
علم آخر به ضروري كيف وانا نحكم عليه عند عدم الاحساس ايضا واما ثانيا فلان مقصود الجمهور نفي ان يكون حقيقة ادراك الشيء الحسي
هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم بحيث لا تفاوت الا في طريق الحصول كما في العلم بالشيء بطريق الاستدلال او الالهام او الحدس واما بعد تسليم
كونهما نوعين مختلفين من الادراك فيصير البحث لفظيا مبنيا على ان العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه والحق ان اطلاقه على الاحساس
مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات وقد يخص بادراك الكلي او ادراك المركب فيسمى ادراك الجزئي او ادراك البسيط
معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام التصديق اعني اليقين منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق

انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل والاحساس مشروط بحضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الاول والتوهم عن الاولين والتعقل عن الكل م

والذهول عن الصورة الادراكية انتهى الى زوالها بحيث يفتقر الى اكتساب فنسيان والا فسهو والجهل البسيط عدم ملكة للعلم والمركب مضاد له
لصدق المعتزلة وقالت المعتزلة مماثل لان الاختلاف انما هو بعارض المطابقة واللامطابقة ولان العلم ينقلب جهلا مع بقاء ذاته كما اذا اعتقد قيام زيد
طول نهاره وقد قعد في البعض والجواب ان العارض قد يكون لازما فيختلف الذات باختلافه واتحاد الذات في الحالين نفس المتنازع
البحث الثالث العلم ينقسم الى قديم وحادث ومراتب الحادث ثلث لانه اما بالقوة المحضة وهو الاستعداد فللضروري بالحواس وللنظري بالضروري
واما الفعل اجمالا بان يكون عنده امر بسيط هو مبدأ التفاصيل او تفصيلا بان يلاحظ الاجزاء مفصلة وذلك كما اذا نظر الى الصحيفة جملة ثم حرفا حرفا فالحاصل
في الاجمال صورة واحدة تطابق الكل لا كل واحد وفي التفصيلي صور متعددة فيندفع ما قال الامام ان الصورة الواحدة لا تطابق المختلفات والمتعددة يكون تفصيلا

جهلا مركبا وغير الثابت اعتقاد المقلد وقد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاسد وقد يطلق على مطلق التصديق فيعم العلم و
غيره وقد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد ثم ظاهر عبارة البعض ان اليقين يقارن الحكم بامتناع
النقيض والظن الصرف يقارن الحكم بامكان النقيض وان كان مرجوحا لكن التحقيق ان المعتبر في اليقين ان يكون بحيث لو اخطر النقيض
بالبال لحكم بامتناعه وفي الظن انه لو اخطر لحكم بامكانه حتى ان كلا منهما اعتقاد بسيط لا يتركب عن حكمين واعترض على اعتبار الثبات في اليقين
بانه ان اريد به عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان اريد امتناع الزوال فاليقين من النظريات قد يذهل عن بعض مباديه فيشك فيه
بل ربما يحكم بخلافه والجواب انه ان اريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل فامكان طريان الشك ح ممنوع وان اريد الزوال بحيث يفتقر
الى التحصيل والاكتساب فلا يقين ح بالحكم النظري ونحن انما نحكم بامتناع الشك في اليقين ما دام يقينا فالتصديق على ما ذكرنا ينحصر في العلم والجهل
المركب والاعتقاد الصحيح والظن لان غير الجازم لا بد ان يكون راجحا لانه اقل مراتب الحكم اعني قبول النفس ولذا غاب لو نوزع في اعتباره لا
وقوعها وما ذكر الامام وجمع من المتاخرين ان غير الجازم اما ان يكون راجحا فظن او مساويا فشك او مرجوحا فوهم محل نظر لان الشك تردد
في الوقوع واللاوقوع والوهم ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما تصور لا حكم معه اصلا فان قيل المراد بالشك الحكم بتساوي الطرفين
عند العقل قلنا هذا تصديق يكون احد الاقسام الاربعة بمنزلة قولك انا شاك في كذا فلهذا والذهول يشير الى الفرق بين السهو
والنسيان وقد لا يفرق بينهما ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحيوة بمعنى انهما عدم ملكة للعلم مع خصوصية في الطريان والشك عدم ملكة
للعلم التصديقي فيكون جهلا بسيطا بالنظر اليه وان كان علما من حيث التصور واما الجهل المركب اعني الاعتقاد الجازم الغير المطابق
ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به فمضاد للعلم لصدق حد الضدين عليهما لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتيهما ولكونهما
متقابلين وجوديين ليس تعقل احدهما بالقياس الى تعقل الاخر وقالت المعتزلة مماثل لان الحقيقة واحدة والاختلاف انما هو بالعارض
اما اولا فلانهما لا يختلفان الا بمطابقة الواقع ولا مطابقته وذلك خارج لان النسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين والاختلاف بالخارج لا
يوجب الاختلاف بالذات واما ثانيا فلان من اعتقد ان زيدا في الدار طول النهار وقد كان فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد
مستمر لا اختلاف في ذاته مع انه كان علما ثم صار جهلا والجواب ان المطابقة واللامطابقة اخص صفات النفس للعلم والجهل فالاختلاف
فيهما يستلزم الاختلاف في الذات وظاهره معارضة ويمكن تنزيله على المنع اي لا نم ان الاختلاف بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات
وانما يكون كذلك لو لم يكن لازما ولا نم ان الذات واحدة بل الاعتقادات على التجدد فما دام زيد في الدار فالمتجدد علم وحين خرج فجهل قال
البحث الثالث العلم اما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى واما حادث يسبقه العدم فهو علم المخلوق ومراتب الحادث ثلث الاولى
ان يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد للعلم وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كما يستفاد من حس اللمس ان
هذه النار حارة فتستعد النفس للعلم بان كل نار حارة وعلى هذا القياس وللنظريات يكون بالضروريات بان يرتب فيكتسب النظري
والثانية العلم الاجمالي كمن علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه وقد تبين غير تفصيل وحقيقته حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ
تفاصيل المركب والثالثة العلم التفصيلي وهو حضور صورة المركب بحيث تعرف اجزاؤه متميزا بعضها عن بعض ملاحظا كل منها على الانفراد
وذلك كما اذا نظرنا الى الصحيفة دفعة فلا نشك انا نجد حالة اجمالية من الابصار ثم اذا حدقنا النظر وابصرنا كل حرف على الانفراد حصلت
لنا حالة اخرى مع ان الابصار حاصل في الحالين فالاولى بمنزلة العلم الاجمالي والثانية بمنزلة العلم التفصيلي وبهذا يتبين معنى كلامهم ان العلم
بالماهية يستلزم العلم باجزائها لكن اجمالا لا تفصيلا واعترض الامام بان الحاصل في العلم الاجمالي اما ان يكون صورة واحدة فيلزم ان
يكون للحقائق المختلفة صورة واحدة مطابقة لكل منها على انها مفسا وبدلها بل نفس ما هيتها واما ان يكون صورا متعددة لتلك المختلفات
فيكون العلم التفصيلي بها حاصلا وغايته انه يقال لا تعرفه ان حصول الصور ان كان دفعة واحدة فعلم اجمالي وان كان على ترتيب في ان بان يحضر
واحد بعد واحد فتفصيلي لكن على هذا لا يكون الاجمالي مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض التفصيلي على ما زعموا ويمكن الجواب بانه حاصل

بان الحاصل في الاجمالي صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة يطابق كل منها واحدا من الاجزاء
على الانفراد وقد فهم بعضهم من العلم الاجمالي مجرد تميز الشيء عند العقل ومن التفصيلي ذلك مع العلم بتعيين وقد سبق الكلام في ان العلم بالشيء هل
يستلزم العلم بالعلم به وفي انه على تقدير الاستلزام هل يلزم من العلم بشيء واحد علوم غير متناهية بناء على تغاير العلم بالاعتبار والامتياز و
هكذا الى غير النهاية قال البحث الرابع قال الامام لا يجوز انقلاب العلم البديهي كسبيا وبالعكس لان كون تصور الموضوع
والمحمول كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما او مفتقرا الى النظر ذاتي له والذاتي لا يزول وهذا مع ظهور المنع على مقدمته الاولى مختص
بالاوليات وذكر الآمدي وغيره ان انقلاب النظري ضروريا جائز اتفاقا بان يخلق الله تعالى في العبيد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق
به علم النظري والمعتزلة عولوا في الجواب على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا به كالعلم بالله وصفاته لئلا يلزم التكليف
بغير المقدور وانه قبيح يمتنع وقوعه من الله تعالى فان قيل فاللازم نفي الجواز دون مجرد الوقوع قلنا ليس معنى كلامهم ان في العلم
بالله الانقلاب جائز وليس بواقع بل انه جائز نظرا الى كونه علما وانما امتنع وقوعه لعارض من خارج هو كونه مكلفا به واما انقلاب الضروري
نظريا فجوزه القاضي وبعض المتكلمين لان العلوم متجانسة اي متماثلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلومات والتشخص الحاصل
بواسطة الخصوصيات من العوارض التي ليست مقتضى الذات واذا كانت متماثلة وحكم الامثال واحد جاز على كل منها ما جاز
على الاخر كما جاز على الانسانية التي في زيد ما جاز على التي في عمرو بالنظر الى نفس الانسانية فان قيل قد سبق ان التصور والتصديق
مختلفان بالحقيقة قلنا لعله اراد بالعلم ما هو احد قسمي التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين وادعى ان حقيقة الكل هي الصفة الموجبة
للتمييز على ما سبق او اراد ان التصورات متماثلة وكذا التصديقات فيجوز على الضروري من كل منهما ان ينقلب الى النظري منه و
الجواب بعد تسليم التجانس انه ان اريد بالجواز عدم الامتناع اصلا فمجرد التجانس لا يقتضيه لجواز ان يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات
على البعض ما يجوز للبعض الاخر وان اريد عدم الامتناع نظرا الى ماهية العلم فغير متنازع وما ذكر الآمدي من انه لو سلم التجانس فلا شك في الاختلاف
بالنوع والشخص فلعل النوع او التشخص يمتنع وذلك مبني على انه فهم من التجانس الاشتراك في الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة ولا
ندري كيف ذهب عليه مصطلح المتكلمين وان مثل القاضي لا يجعل الاشتراك في الجنس دليلا على ان يجوز على كل من المتشاركين ما يجوز
على الاخر والجمهور على ان الضروري لا يجوز ان ينقلب نظريا واللازم جواز خلو نفس المخلوق عنه مع التوجه والالتفات وسائر شرائط
حصول الضروريات وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان الضروري قد لا يحصل لفقد شرطه او استعماله الا انهم انما عولوا في استحالة الخلو
عن الضروري على الوجدان وفيه ضعف لان غايته الدلالة على عدم الخلو دون استحالته سلمنا لكن لا خفاء في ان الخلو عن الضروري انما
يمتنع ما دام ضروريا وبعد الانقلاب لا يبقى بهذا الوصف وذهب امام الحرمين وهو احد قولي القاضي الى انه لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال
العقل الذي به يتأتى حصول الاكتساب النظريات لانه لو انقلب نظريا لزم كونه شرطا لنفسه وهو دور فان قيل هذا التفصيل
مشعر بان القول الاخر للقاضي هو الجواز مطلقا اي في كل ضروري وفساده ظاهر لظهور استحالة النظري بدون ضروري ما قلنا
هذا انما يمنع جواز اجتماع الكل على الانقلاب بحيث لا يبقى شيء من الضروريات لا جواز انقلاب كل على الانفراد قال والخلاف
قد اختلفوا في ان العلم الضروري هل يستند الى النظري ام لا تمسك المانع بانه لو استند اليه وتوقف على النظري المتوقف على
الضروري لزم توقفه على النظر فيكون نظريا لا ضروريا هف وتمسك المجوز بان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري ويتوقف على العلم
بوجودهما لان الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود والجواب يمنع تعلق العلم بامتناع اجتماع الضدين ضعيف لانه ان اريد انا لا نتصور
اجتماعهما ولا نجزم بامتناعه فكابرة بل هو قضية لان الحكم بعدم تصوره وعدم الجزم بامتناعه يستدعي تصوره وان اريد انا لا نتصور
شيئا هو اجتماع الضدين وانما ذلك على سبيل التشبيه كما سبق نقلا عن الشفاء فلا يضر بالمقصود ولان حكمنا بان الاجتماع الواقع
فيما بين السواد والحلاوة لا يمكن مثله فيما بين السواد والبياض يتوقف على العلم بوجودهما بل الجواب منع ذلك فان كون

هل يتعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم قال الشيخ وكثير من المعتزلة نعم لان التعلق داخل فيه وقيل لا لكونه خارجا كما في القديم فهو فرع الخلاف في تفسير العلم وقيل يتعدد ان كان المعلومان نظريين لئلا يلزم اجتماع النظرين في علم ورد بجواز ان يحصلا بنظر كما علمنا بعلم وهو ضعيف وقال القاضي والامام يتعدد ان كان المعلومان مما تجوز انفكاك العلم بهما والا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ورد بانه قد يعلم تارة بعلم وتارة بعلمين م

الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود على تقدير حقيقته لا يستدعي توقف العلم بامتناع الاجتماع على العلم بالوجود بل على تصور الضدين بوجه وهو لا يلزم ان يكون بالنظر نعم ربما يكون التصديق المستغني عن النظر فيه مفتقرا الى النظر في تصور الطرفين فان سمي مثله ضروريا كان مستندا الى النظر نعني ههنا فيل بان هذا نزاع لفظي يرجع الى تفسير التصديق الضروري انه الذي لا يفتقر الى النظر اصلا او لا يفتقر الى النظر في نفس الحكم وان كان طرفاه بالنظر والحق ان مراد المتكلمين بالعلم ما هو من اقسام التصديق وبالضروري منه ما لا يكون حصوله بطريق الاستدلال عليه المتنازع سواء فهل يجوز ان ينبني على علم حاصل بالاستدلال ام لا

البحث الخامس اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين وهذا هو المعنى بقولنا يتعدد العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب الى انه يجوز وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل ويرد على الامام ان الجواز الذهني لعدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة لا يستلزم الجواز الخارجي اعني عدم الامتناع في نفس الامر على ما هو المتنازع لجواز ان يمتنع بدليل من خارج كما قيل وان كان ضعيفا انه ليس عدد اولى من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له وكما قال ابو الحسن الباهلي انه يمتنع في المطلوبين النظريين والا يلزم اجتماع النظرين في علم واحد ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير المؤدي الى وحدته واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد لعدم الامتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وكما قال القاضي وامام الحرمين انه يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالآخر والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان وحينئذ لا انفكاك فان قيل الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلنا نعم الا انه لا ينافي الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان فان قيل نفرض الكلام في معلومين يجوز انفكاكهما في التعقل كيف ما علما قلنا امكان معلومين بهذه الحيثية نفس المتنازع وقد يستدل بانه لو جاز كون الصفة الواحدة مبدأ للاحكام المختلفة كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض لجاز كونها مبدأ للعالمية والقادرية ويلزم استغناء الاشياء عن تعدد الصفات بل استناد آثارها الى صفة واحدة ويجاب بانه تمثيل بلا جامع كيف والاحكام ههنا متجانسة بخلاف مثل العالمية والقادرية واحتج فيما لا يجوز الانفكاك كالحادث والمحل والمتضايفين وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما في العلم بالشيء مع العلم بالعلم به فان هناك معلومات غير متناهية لان العلم بالشيء مستلزم للعلم بالعلم به ضرورة وهو للعلم بالعلم بالعلم به وهكذا الى ما لا نهاية فلو لم يكن عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم ان يكون لكل من علم شيئا ما علوم غير متناهية وهو ظاهر البطلان وجوابه منع الاستلزام المذكور لجواز ان يعلم الشيء ولا يلتفت الذهن الى العلم به ولو سلم فلا تغاير بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به الا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذلك

ثم عند التعدد لا خفاء في جواز تعلق العلمين بمعلوم واحد وهل هما مثلان فيه خلاف وتفصيل ذلك ان للعلم محلا هو العالم ومتعلقا هو المعلوم فاذا تعدد المحل كعلم زيد وعمرو بان الصانع قديم فالعلمان مختلفان ان جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته والا فمثلان واذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان سواء كان المعلومان متماثلين كالعلم ببياضين او مختلفين كالعلم بالسواد والبياض اذ لو كانا مثلين لم يجتمعا في محل فاذا اتحد متعلقهما فالجمهور على انهما مثلان سواء اتحد وقت المعلوم او اختلف اما عند الاتحاد فظاهر واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت وتقدمه وتأخره في اختلاف الجوهرين واعترض الآمدي بان الفرق ظاهر فان الوقت ههنا داخل في متعلق العلم كالعلم بقيام زيد الآن وقيامه غدا ولا خفاء في اختلاف الكل باختلاف الجزء

فالعلمان

العلم القديم واحد

ذلك مطلقا كعلم القديم فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة قلنا هذا تمثيل او قياس للشاهد على الغائب بلا جامع فيكون جهلا وايضا يلزم على من احتج ان يحتج بما ذكر على القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على اصلنا مع ان القدرة القديمة تجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر

لان عدم الاولوية في نفس الامر وعدمها عندنا لا يجدي شيئا والمحتج بهذه الحجة اجلة المعتزلة ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على اصله تجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولا تجوز تعلقها بمقدورات لا تتناهى شرح المواقف

العلمان المتعلقان بمعلومين مختلفان

فالعلمان المتعلقان بمعلومين مختلفان والآن متماثلان المعلومان وبمعلوم واحد متماثلان وقيل ان اتحد وقته والا اختلف ضرورة اختلاف المعلوم باختلاف الوقت م

فكلان

محل العلم هو القلب بدليل السمع وان جاز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر شاء الا ان الظاهر ان ليس المراد بالقلب هو ذلك العضو وعند الفلاسفة هو النفس الناطقة الا انه في الجزئيات بتوسط الالات وسيجي لهذا زيادة بيان المبحث السابع العقل الذي هو مناط التكليف قال الشيخ هو العلم ببعض الضروريات وقيل القوة التي تحصل عند ذلك بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهو معنى الغريزة التي يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والقوة التي بها يتميز بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها الارادة وفيها بحثان البحث الاول الاشبه ان معناها واضح عند العقل ومغاير للشهوة ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه وبالعكس وجمهور المعتزلة على انها اعتقاد النفع او ميل يتبعه وعندنا ليس ذلك شرطا لها فضلا عن ان يكون نفسها لما ان الهارب من السبع يسلك احد الطريقين من غير اعتقاد نفع او وجود ميل يتبعه وما ذكره اصحابنا من انها صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك لا يفيد مغايرتها للاعتقاد والميل والتزم كون متعلقها مقدورا ... متعلق كل من الارادة والكراهة قد يكون ارادة وكراهة

بخلاف كون الجوهر في زمانين فانه خارج عنه وانما نظر في ذلك العلم بالشيء ان وقتين لا العلم بالمعلوم متقيد بوقتين هذا والحق ان المعلوم اذا اختلف وقته كان متعددا لا متحدا وان اتحد ومع تعدد العلم انما يتصور عند اختلاف وقت العلم والظاهر انهما ح مثلان او عند اختلاف محله وقد سبق الكلام في انهما مثلان او مختلفان فليطلب — المبحث السادس قد دلت الادلة السمعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب وان لم يتعين هو لذلك عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذي به امتياز الانسان وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة والباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات بتوسط الالات اعني المشاعر وسيجي بيان ذلك في بحث النفس — المبحث السابع لا خلاف في ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين والبهائم وسيجي ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به ههنا العلم ببعض الضروريات اي الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل ولو كان العلم بالنظريات وهو مشروط بالعقل لزم تاخر الشيء عن نفسه ولو كان العلم بجميع الضروريات لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطها من البيانات او تجربة او تواتر او نحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا واعترض بمنع الملازمة فان المتغايرين قد يتلازمان كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلول وقد يمنع بطلان اللازم فان العاقل قد يكون بدون العلم كما في النوم وهو ضعيف والاقرب ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال الامام انه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات وما قال بعضهم انها قوة بها يتميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الاصول انه نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي قوة حاصلة للنفس عند ادراك الجزئيات بها تتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات وهو الذي يسميه الحكماء العقل بالملكة — ومنها اي ومن الكيفيات النفسانية الارادة والاشبه ان يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيره الا انه تعسر معرفتها بكنه الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد تصورها وهي تغاير الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة ولهذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه بل ما يكرهه ويتنفر عنه كشرب دواء كريه نافع وقد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ لغيره وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه فانه بمجرد القدرة الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع في احد طرفيه او ظنه ترجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنده وذهب بعضهم الى انها ميل يتعقب اعتقاد النفع او ظنه لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او يظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل واجيب بانا لا نجعل مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره من غير مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب اصحابنا الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا ان يكون نفسها وذلك كما في الامثلة التي يرجح فيها المختار احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف على طلب المرجح واعتقاد نفع في ذلك الطرف والمعتزلة ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بانه لا بد من مرجح حتى لو تساويا في نفس الامر لم يستبعد منع اختيار احد الامرين وسلوك احد الطريقين والى لم يستبعد عند فرض التساوي وهو لا يستلزم الوقوع والاصحاب يدعون الضرورة بان ذلك المرجح ليس الا محض الارادة وغير رجحان واعتقاد نفع في ذلك المعين فالارادة عندهم صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك وهو اعم من الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وهذا التفسير كما لا يفيد كونها من جنس الاعتقاد والميل كذلك لا يفيده وكذا لا يفيد كون متعلقها مقدورا بل الجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحياة والموت فبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة او الكراهة وبالعكس الا اذا جعلناها من مقدورات العبد باقدار الله تعالى كما هو راي من قال في الفرق بين الارادة والشهوة قد تتعلق بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان ارادته لشيء او كراهته وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشيء الواحد

محل علم الحادث هو القلب

العقل الذي هو مناط التكليف

تجاز

١٧٤

انه نور

الارادة

يتبع

عن

بان الارادة

وسبب التموج المذكور قلع عنيف اي تفريق شديد او قرع عنيف اي امساس شديد واتما كانا سببين للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقاوم الى الجنبتين بعنف وينفلت لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره من الهواء فيقع التموج المذكور وبكيفية تصادم الاهوية وتموج لا الى ان ينتهي الى هواء لا انفاذ للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في وسط الماء فيظهر ان كل واحد من القرع والقلع سبب لتموج الهواء وان كان التموج القرعي اشد انبساطا من التموج القلعي وذكر بعضهم ان الهواء المتموج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقا على الارض وراسه في السماء واذا فرض المصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان قاعدتاهما ... وبهذا التصور يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب

خلاف

وان الواجب موجب وتفطنوا الشاعرة نفي الارادة عنه زعموا انه نوع من العلم فقدروها بالعلم بما هو عند العالم كمال وخير او يكون الفاعل عالما
بذلك العلم سببا لصدوره عنه غير مغلوب ولا مكره ثم ذكروا ان لها معنى اخر اعم هي حالة ميلانية توجد للانسان وغيره المبحث الثاني ارادة الشيء عينا
والكلام مضادا لها او مماثلا فلم يجامعها او منافيا مع ضده الذي يجوز ارادة الضد ورد بعد تسليم لزوم احد الامور لان المتخالفين قد يكونان
لواحد فلو لزم جواز اجتماع كل مع ضد الاخر لزم جواز اجتماع المتنافيين وعورض بانه قد يراد الشيء ولا يشعر بضده ثم على تقدير الشعور
الاستلزام وان حكم به القاضي فضلا عن الاتحاد ومنها القدرة وبيانها في مباحث المبحث الاول القوة وهي صفة تكون مبدا التغير في اخر من حيث هو
قصد اولا وكل منها اما مختلفة الاثار اولا فالاولى القوة الحيوانية والثانية الفلكية والثالثة النباتية والرابعة العنصرية وليس الكلام في الصور النوعية
من قبيل الجواهر والمعتبر في كون القوة قدرة اما مقارنة القصد او اختلاف الاثار ولهذا قيل صفة تؤثر وفق الارادة او يكون مبدا الافعال مختلفة فالمشتملة

مرادا ومكروها معا لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة لا يوجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لا منع لاشتهاء الانسان شهوة
نفي الابعد الارادة كما قيل عن مريض ايش تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي وكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة فكك والفلاسفة يعني انهم لما ذهبوا الى ان
الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والارادة وعلموا ان في نفي الارادة عنه تعالى شناعة والحاقا له تعالى بافعال الجمادات حاولوا اثبات كونه مريدا
على وجه لا ينافي كونه موجبا فزعموا ان الارادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال وخير من حيث هو كذلك او عن العلم بكون الفاعل عالما بما يفعله
لما كان ذلك العلم سببا لصدوره ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب بذلك ولا مستكره والله تعالى عالم بذلك فيكون مريدا واعترض بان الارادة
والكراهة لو كانا نوعين من العلم لاختصتا بذوي العلم واللازم باطل لان الحركة بالارادة ماخوذة في تعريف مطلق الحيوان حيلانية لما الفعل او
الترك وهي منتفية عن الواجب فكك المبحث الثالث ذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت
غيرها لكانت مماثلة لها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلان المتغايرين ان استويا في صفات النفس اعني ما لا يحتاج الوصف
به الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشيئية بخلاف الحدوث والتحيز ونحوه فمثلان كالبياضين والا فان تنافيا
بانفسهما فضدان كالسواد والبياض والا فمتخالفان كالسواد والحلاوة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لامتنع
اجتماعهما وهذا ظاهر انهما فلنا واو لو كانا متخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر ومع خلافه لان هذا شان المتخالفين كالسواد
المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافها الذي هو الرائحة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادته لان ضد كراهة الضد واجيب
بان عموم الاتحاد لا يستلزم التغاير ليلزم احد الامور الثلاثة سلمناه لكن لا نم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الاخر لجواز ان يكونا
متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالشك للعلم والظن فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع
الضدين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهة الشعور به ضرورة وقد يريد الشيء ويذهل عن الشعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة
ضده فضلا ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد يعني انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى
لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط واختلف القائلون بالتغاير في الاستلزام فذهب القاضي والغزالي الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة
ضده المشعور به فلو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب
بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من جهة لاتفاقهما
على السوية او مع ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا لو صح ما ذكر لكان كراهة الشيء مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة
الشيء الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد المكروه ولا محيص الا باعتبار الجهتين او تخصيص الدعوى
بما له ضد واحد واذا جاز ذلك فيجوز ارادة كل من الضدين بجهة لا يصلح في موضع ابطال حكم النافي بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل
منهما مكروها ايضا بجهة وانما يصلح في موضع الجواب كما ذكرنا حتى لو منع بانكم لم لا يجوز ان يتعلق الارادة معا زمانها فيلزم من ارادة الضدين
اجتماعهما كان كلاما على السند مع انه ضعيف لان له ان يقول بان متعلق الارادة الحادثة لا يكون الا مقدورا للمريد مقارنا للارادة حتى
لا يتعلق بفعل الغير وبالمستقبل ويكون كل ذلك من قبيل التمني دون الارادة بخلاف اللغة والعرف والتحقيق فكك ومنها القدرة
لفظ القوة يقال للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة ويقابلها الضعف وقد يقال لصفة المؤثرة فيفسر بصفة هي مبدا
التغير من شيء في اخر من حيث هو اخر فقوله في اخر اشعار بوجوب التغاير بين المؤثر والمتاثر وقيد الحيثية اشعار بانه يكفي التغاير بحسب
الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فيؤثر من حيث انه عالم بالصناعة ويتاثر من حيث انه جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا بالنظر الى
ظاهر الاطلاق والا فعند التحقيق التاثير والتاثر للبدن ولو مثل بالمعالج نفسه في تهذيب الاخلاق وتبديل الملكات لكان اقرب
ثم القوة التي هي وصف المؤثرية اما ان تكون مع قصد وشعور باثرها اولا وعلى التقديرين فاما ان يكون اثارها مختلفة اولا فالاولى وهي
الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الاثار والافعال هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والثانية وهي القوة المؤثرة على سبيل

القصد

المبحث الثاني القدرة الحادثة على الفعل لا يوجد قبله خلافا للمعتزلة لنا انها عرض فلا يبقى الى زمان الفعل بخلاف القديمة
ولان الفعل قبل وجوده ليس بممكن لامتناع الوجود مع العدم واستلزام فرض وقوعه التخلف ورد الاول بعد تسليم امتناع بقاء
العرض بان المراد القدرة السابقة المستمرة بتجدد الامثال كالعلم والميل والتمني ونحو ذلك مما هو قبل الفعل والثاني بالنقض بالقدرة
القديمة والحل بان الممتنع والمستلزم للتخلف هو وجود الفعل بشرط عدمه لا حال عدمه بان يفرض بدل العدم الوجود واحتجت المعتزلة
بانها لو لم يتعلق الا حال الفعل لزم ايجاد الموجود وامتناع التكليف وقدم اثار القدرة القديمة واجيب عن الاول بما سبق وعن الثاني
بانا لا نشترط في المكلف به ان يكون متعلق القدرة بالفعل بل بالامكان كايمان الكافر دون خلق الاجسام وعن الثالث بمنع تماثل
القدرتين م

القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف في اثارها هي القوة الفلكية والثالثة وهي المبدا للاثار والافعال المختلفة لا على سبيل القصد و
الشعور هي القوة النباتية والرابعة وهي مبدا الاثر على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية وهذه كلها من اقسام العرض على ما
يشعر به لفظ الصفة وهي المبادي القريبة للافعال واما ان لكل منها او لبعضها مبادي من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية والنفوس فذلك
بحث اخر وقد ينازع في اثبات القوى الفلكية والنباتية لهذا اريد بها غير النفوس والصور لكنا تقرر هذا فنقول اعتبر بعضهم في كون القوة
قدرة مقارنتها للقصد والشعور ففسر القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة فخرج من الصفات ما لا يؤثر كالعلم وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى
النباتية والعنصرية واما النفوس والصور النوعية التي هي من قبيل الجواهر فلا تشملها الصفة واعتبر بعضهم اختلاف الاثار ففسر القدرة بصفة
تكون مبدا الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والقوى العنصرية لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين
لخلوها عن الامرين والقوى الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا ظاهر فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل
القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلا تدخل في شيء من التعريفين قلنا ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد
على ما صرح به الامدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك
والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ما يحب ان شاء الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد
من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او نفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة
والبطش وحركتي الصعود والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتاثير ولا امتناع في انها
يؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها بدون التاثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي والقول بعدم قدرة الله تعالى مع حدوث المقدور ان على ما هو
راينا وثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو راي المعتزلة يؤيد ما ذكرنا فكك والوجدان يشهد وتنبيه على ان طريق معرفة القدرة
هو الوجدان على ما هو راي الاشاعرة فان العاقل يجد من نفسه ان له صفة بها يتمكن من حركة البطش وتركها دون الرعشة ولا العلم بتاتي الفعل من
بعض الموجودين وتعذره على الغير على ما ذهب اليه بعض المعتزلة لان الممنوع قادر عندهم مع تعذر الفعل الا ان يقال الفعل يتاتى منه على تقدير
ارتفاع المنع لا يقال ويتاتى من العاجز على تقدير ارتفاع العجز لانا نقول يتاتى من الممنوع وهو بحالة ذاته وصفاته وانما التغير في امر من خارج
بخلاف العاجز فانه يتغير من صفة الى صفة ولا العلم بصحة التخصص وانتفاء الافات منه على ما ذهب اليه الجبائي لان النائم كذلك وليس بقادر الا ان
يقال النوم افة ثم الوجدان كما يدل عليها يدل على انها صفة زائدة على المزاج الذي هو دائما من الكيفيات المحسوسة وليست بطريق التفسير
والاختيار وعلى سلامة البنية وليست من قبيل الاجرام على ما ذهب الى ضرار وهشام من ان القدرة على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي هي
الرجل السليمة وهذا ما قال ان القدرة بعض القادر وان فسر بانها صفة القادر فهو مذهب الجمهور وما قيل انها بعض المقدور فانما يصح اذا
اريد المقدورية اي كون الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه ومن تركه وذكر بشر بن المعتمر انها عبارة عن سلامة البنية من الافات واليه مال الامام
الرازي واعترض على ما ذكره القوم من انا نميز بالضرورة بين حركتي البطش والرعشة وما ذاك الا بوجود صفة غير سلامة البنية توجد لبعض
الافراد دون البعض كالقدرة على الكتابة لزيد دون عمرو وعلى بعض الافعال دون البعض كقدرة زيد على القراءة دون الكتابة بان الاختيار
قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقبله محال فاين
الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا يثبت المكنة والجواب
ان الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الامور الخارجة بخلاف حركة المرتعش
وحاصله ان الوجوب او الامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب ان الله تعالى خلقه او لم يخلقه او بحسب ترجح دواعي الفعل
او الترك لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر الى نفس القدرة فكك المبحث الثالث اختلفوا في ان الاستطاعة اي القدرة الحادثة على
الفعل تكون قبله او معه فذهبت الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل لا قبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل ثم اختلفوا في انه

عن الفعل لا يكون قادرا عليه كالزمن وان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين وان لم يكونا ضدين وقالت المعتزلة الفرق بين المقيد
والزمن ضروري كيف وليس فيه تبدل ذاتا وصفة ولا طريان ضد للقدرة واتفقوا على انها تتعلق بالمتماثلات لكن على تعدد الاوقات
وجوز بعضهم تعلقها بالضدين على البدل وتردد ابو هاشم فجوز تارة تعلق كل من القلبية والعضوية بمتعلقاتها دون متعلقات الاخرى وتارة
لمتعلقاتهما من غير تاثير في متعلقات الاخرى وتارة خص الحكمين بالقلبية والحق انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال بطريق
الايجاد وتسمى القدرة المؤثرة او بطريق جري العادة وتسمى الكاسبية فهي قبل الفعل ومعه وبعده وتتعلق بالمقدورين ونسبتها الى الضدين
على السواء وان اريد القوة المستجمع لجميع شرائط التاثير على احد الوجهين فهي مع الفعل ولا تتعلق بمقدورين لاختلاف الشرائط بالنسبة الى المقدورات م

بقدرة الله تعالى

ملزم بقاؤها الى حالة وجود المقدور ولنا وجوه الاول ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور
بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال ولا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء العرض
بان المحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها والاستحالة في ذلك نفس المتنازع ولو سلم
فيجوز ان تنعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل كما هو شأن العلم والميل والتمني ونحو ذلك مما لا نزاع
في جواز سبقها على متعلقاتها وفيه نظر لان وجود المقدور حينئذ اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو المطلوب لا يخفى ان الكلام الزامي على من يقول
بما هو القدرة الحادثة الثاني ان الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع بمقدور ورد فالثالث لو كانت القدرة
قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله والوجهان معارضان بوجوبهما بعد النقض
بالقدرة القديمة وانه اريد بامتناع الفعل حال العدم وقبل الحدوث امتناعه مع وصف كونه معدوما وغير واقع فكونه لا ينافي المقدورية وامكان
الحصول من القادر وان اريد امتناعه زمان عدمه وكونه غير واقع فممنوع بل هو ممكن بان يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شأن سائر الممكنات
وهذا كالقيام زيد فانه ممتنع مع القعود وبشرطه لكنه ممكن حال القعود وفي زمانه بان يزول القعود ويحصل القيام واحتجت المعتزلة بوجوه
الاول ان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الا حال وجوده وحدوثه لزم محالات ا ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل لان هذا معنى تعلق القدرة ب
بطلان التكليف لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب حصول الحاصل فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور
كان جميع التكاليف الواقعة تكليف ما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق لان القائل بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه ج كون جميع الممكنات
الواقعة بقدرة قديمة لان المقارن للازلي ازلي بالضرورة فان قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة قلنا لا بل انما ينازعون في
كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزاميا والجواب عن الاول بعد تسليم ان معنى تعلق القدرة الحادثة بالفعل ايجاده هو ان
المستحيل ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد واما بهذا الايجاد فلا وعن الثاني ان من يقول بكون القدرة مع الفعل لا يشترط في التكليف
مقدورا في الجملة كالايمان الكافر بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا وقريب من هذا ما يقال ان معنى كون المكلف
مشروطا بالقدرة ان يكون هو او ضده متعلق القدرة وههنا قد تعلقت القدرة بترك الايمان وعن الثالث بمنع الملازمة وانما يلزم لو كانت
القدرة القديمة والحادثة متماثلتين ليلزم من كون الثانية مع الفعل لا قبله كون الاولى كذلك وقد يجاب بان الكلام انما هو في تعلق القدرة والازلي
انما هو نفس القدرة وكونها قديمة سابقة لا ينافي كون تعلقها متجددا حادثا فلا يلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث او حدوث
القديم ولو حمل ما قال الآمدي ان القدرة القديمة وان كانت متقدمة على جميع المقدورات فهي انما تتعلق بالافعال الممكنة والفعل في الازل غير ممكن فلا تتعلق
به في الازل بل فيما لا يزال على هذا المعنى لم يرد اعتراض المواقف بان فيه التزام ما التزمه المعتزلي مع بيان سببه لكن القدرة القديمة ملجئة الحادثة ايضا ب
اوردوا بان الفعل في الازل ولما امتنع لكنه امكن فيما لا يزال في زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه فجاز تعلق القدرة به فلو لزمت المقارنة لزم كون
الفعل في الزمان السابق دون اللاحق نعم يرد ان الكلام في تعلق القدرة بالمعنى الذي يصحح قولنا فلان قادر على كذا متمكن من فعله وتركه وهو لا بالمعنى
عن نفس القدرة لا بالمعنى الذي باعتباره ينسب الى المقدور وكان صدوره عن القادر واذا نسب الى القدرة كان ايجادها للمقدور ولذا انسب الى القادر
كان خلقه وايجاده له فانه بهذا المعنى مقارن بلا نزاع حادث في حق القديم ايضا قال ويتفرع على كون القدرة مع الفعل ان الممنوع اي الذي
منع من فعل يصح صدوره عنه في الجملة لا يكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذي هو عاجز عن الفعل وان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين
سواء كانا ضدين او مثلين او مختلفين فانا نجده في نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير ما نجده عند صدور الآخر واعترض بانه ان اريد التغاير
والاختلاف بحسب التعلق على ما قال الامام ان مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذاك فغير قادح وان اريد تغاير الحالتين بالذات والمفهوم
او كون القدرة اسما لمجموع التمكن المشترك مع ما به الاختلاف كان لفظ القدرة مقولا بالاشتراك ولم يقل به احد وذهبت المعتزلة الى ان الممنوع
قادر والمنع لا ينافي القدرة وانما ينافي المقدور وسواء كان المنع بل ما به المنع عدميا كانتفاء شرط وقوع المقدور او وجوديا كضد له كالسكون للحركة

او مولدا

بالتكليف حال التكليف بل ان يكون الفعل حال الصدور عن المكلف مقدورا له م

البحث الثالث العجز ضد القدرة لا عدم ملكة كما هو رأي ابي هاشم لما نجد من الفرق بين الزمن والممنوع مع اشتراكهما في عدم القدرة ولهذا ان يمنع ذلك
في الممنوع او يجعل الفرق ان من شأنه القدرة بخلاف الزمن ويتفرع على التضاد ما نقل عن الشيخ وان كان خلاف الظاهر ان متعلق العجز هو الموجود
حتى ان الزمن عاجز عن القعود بمعنى ان فيه صفة يستعقب القعود لا عن قدرة ويبطله القطع بان عجز المتحدين انما هو عن الاتيان
بمثل القرآن والتزام اشتراك اللفظ بين تلك الصفة وعدم القدرة خلاف اللغة م

او مولدا للضد كالثقل المولد للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية واستدلوا بانا نفرق بالضرورة بين المقيد الممنوع من المشي والزمن العاجز عنه وما ذاك
الا بوجود القدرة في المقيد دون العاجز وبان المقيد لم يلحقه تغير في ذاته ولا صفاته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة وقد كان قادرا حال المشي
فكذا مع القيد لان القدرة من صفات النفس واجيب عن الاول بان الفرق عندنا عائد الى جري العادة بخلق القدرة في المقيد بارتفاع القيد
بخلاف الزمن العاجز فانه وان كان ارتفاع العجز ممكنا لكن لم تجر العادة بذلك وعن الثاني بمنع عدم التغير في الصفة واتفقت المعتزلة على
ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات لكن على مرور الاوقات لا في شيء ووقوع مثلين في محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد واختلفوا
في تعلقها بالضدين فجوز الاكثرون تعلقها بهما على سبيل البدل اذ لو لم يكن القادر على الشيء قادرا على ضده لكان مضطرا اليه فكل المقدور حيث
لم يتمكن من تركه ومنعه ابو هاشم فزعم تارة ان كلا من القدرة القائمة بالقلب والقدرة القائمة بالجوارح يتعلق بجميع افعال محلها دون محل الاخرى
بمعنى ان القائمة بالقلب تتعلق بالارادات والاعتقادات مثلا دون الحركات والاعتمادات والقائمة بالجوارح على العكس وتارة ان كلا منهما يتعلق
بالجميع الا انها لا تؤثر الا في افعال محلها مثلا القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح لكن يمتنع ايجاد افعال الجوارح بها لفقد الشرائط و
القائمة بالقلب تتعلق بجميع افعال القلب والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع افعال الجوارح وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب و
الجوارح جميعا وان لم تؤثر في افعال الجوارح والقائمة بالجوارح لا تتعلق بافعال القلب والى القولين الاخيرين اشار في المتن بقوله وتارة في
خص الحكمين بالقلبية واراد بالحكمين التعلق بجميع افعال محله خاصة والتعلق بجميع افعال محله ومحل الاخرى واورد الامام الرازي كلاما حاصله
انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة سواء كملت جهات تاثيرها او لم تكمل فلا شك في كونها قبل الفعل ومعه وبعده وفي جواز
تعلقها بالضدين وان اريد القوة حال كمال تاثيرها فلا خفاء في كونها مع الفعل بالزمان لا قبله وفي امتناع تعلقها بالضدين بل المقدورين مطلقا
ضرورة ان الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذاك الا ان الشيخ لما لم يقل بتاثير القدرة الحادثة بمعنى الايجاد فسرنا التاثير والمبدئية
بما يعم الكسب الذي هو شأن القوة الحادثة وحقق ذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة
مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما او مع جهات عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة قال المبحث الثالث الجمهور على ان
العجز عرض ثابت مضاد للقدرة للقطع بان في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وعند ابي هاشم هو عدم
ملكة القدرة وليس في الزمن صفة متحققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع قادر بالفعل او من شأنه القدرة
بطريق جري العادة على ما سبق ويتفرع على كون العجز ضد القدرة ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من انه انما يتعلق بالموجود كالقدرة
لان تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال محض فعجز الزمن يكون عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم ولا خفاء في ان هذا
مكابرة وان العجز على تقدير ان يكون وجوديا وان لم يقم عليه دليل فلا امتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا اطبق العقلاء
على ان عجز المتحدين بمعارضة القرآن انما هو عن الاتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة والقول باشتراك لفظ العجز بين عدم القدرة
فيكون عدميا يتعلق بالمعدوم دون الموجود وبين صفة تستعقب الفعل لا عن قدرة فيكون وجوديا يتعلق بالموجود دون المعدوم
خلاف العرف واللغة ولو سلم فالكلام فيما هو المتعارف الشائع الاستعمال قال وفي تضاد النوم للقدرة تردد لا خفاء
في جواز بعض الافعال عن النائم وامتناع الاكثر واختلفوا فيما يصدر فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقدور له وان النوم لا يضاد
القدرة ونفاه الاستاذ ابو اسحق ذهابا الى التضاد كالعلم والادراك وتوقف القاضي وبعض الاصحاب وللمعتزلة في القدرة تفريعات
وتفاصيل لا نطول الكتاب بذكرها قال وتضادها الخلق يريد ان من الكيفيات النفسانية الخلق وفسر بملكة تصدر بها عن النفس
الافعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا كغضب الحليم وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ للافعال
الجوارح بسهولة كملكة الكتابة او يكون نسبته الى الفعل والترك على السواء كالقدرة او يفتقر في صدور الفعل عنه الى فكر وروية كالبخيل
اذا حاول الكرم وكالكريم اذا قصد بالعطاء الشهرة ولما كانت القدرة تصدر عنها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية وكانت

القائمة بالجوارح بالعكس وتارة ان

العجز

الخلق

١٨٠

اللذة والالم

[illegible]

لبنها الماطرة الفعل والترك على السوية حكم بانها بعضا والخلق مضادون مشهورة وهذا ما قال في التجريد ان القدرة يضاد الخلق لتضاد احكامهما
فائدة ومنها اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال
اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والملائم للشيء كماله الخاص به كالامر اللائق كالتكيف بالحلاوة للذائقة
وتعقل الاشياء على ما هي عليه للعاقلة وقيد بالحيثية لان الشيء قد يكون ملائما من وجه دون وجه فادراكه لا من جهة الملائمة لا يكون لذة كالصفراوي
لا يلتذ بالحلو والمرة بالادراك الوصول اذ ادراك الملائم لا بحصول صورته فان تخيل اللذيذ غير اللذة ولذا كان الاقرب ما قال ابن سينا ان اللذة
ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك
فذكر مع الادراك النيل اعني الاصابة والوجدان لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم
بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ
ووصوله اليه والفرق بين الكمال والخير هو ان حصول ما يناسب الشيء ويليق به من حيث اقتضائه اياه كمال لذلك الشيء من النوع الى الفعل كماله — خيره
ومن حيث كونه مؤثرا اوهم المعتبر كماليته وخيريته بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد الكمالية والخيرية في شيء فيلتذ به وان لم يكونا فيه
وقد لا يعتقدهما فيما تحققنا فيه فلا يلتذ به ولهذا يحصل من شيء معين لذة او الم لزيد دون عمرو وبالعكس فكل من اللذة والالم نوع من الادراك
اعتبر فيه اضافة الى ملائم او مناف يختلف بالقياس الى المدرك واصابته ووجدانه لذات الملائم المنافي من حيث هو كذلك لا للصورة الحاصلة منه
وبقيد الحيثية يندفع ما يقال ان المريض قد يلتذ بالحلاوة مع انها لا تلائمه بل تضره ويتنفر عن الادوية وهي تلائمه وتنفعه وذكر الامام بعد الاعتراف بان
اللذة والالم حقيقيتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها لذة ونعرف ان هناك ادراكا للملائم لكن لم يثبت لنا ان اللذة نفس — باللذة
ادراك الملائم ام غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس
ادراك المنافي ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراكا لامر غير طبيعي وسنتكلم
على ذلك وزعم محمد بن زكريا ان اللذة عبارة عن الخلاص والخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية وبه صرح جالينوس في مواضع من كلامه وهو
الخلاص عن الالم وذلك كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني اوعيته وابطله ابن سينا وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية
كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بانه لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكما في ادراك — مصادفة مال
الذائقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات
وغيرها على من لا غاية الشوق اليه وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك قالوا وسبب السهو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان الالم — بالانفعال
واللذة لا يتمان الا بادراك والادراك الحسي خصوصا اللمسي لا يحصل الا بانفعال عن الضد ولذلك حتى استقرت الكيفية الموجبة لذلك لم يحصل
الانفعال فلم يحصل الادراك فلم يحصل لذة ولا الم وبالجملة فلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الغير الطبيعية ظنوا انها نفسه ولا خفاء في امكان
معارضة هذا الكلام بالمثل وفيها ما سبق من الوجهين فائدة ثم كل من اللذة والالم ينقسم الى الحسي والعقلي حسب الادراك
فانه ينقسم اليهما فيخص فيهما عند ارباب البحث اما الحسي فظاهر كتكيف العضو الذائق بالحلاوة والقوة الغضبية بتصور غلبة ما والوهمية بتصور
شيء يرجى الى غير ذلك واما العقلي فلان للجوهر العاقل ايضا كمالا وهو ان يتمثل فيه ما يتعقل من الواجب بقدر الاستطاعة ثم ما يتعقل من فيضه
المترتب في الوجود كله تمثلا مطابقا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك ان هذا الكمال
خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحصل له ضد
هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد ثم اذا قايسنا بين اللذتين فالعقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان عدد تفاصيل المعقولات
اكثر بل يكاد لا يتناهى واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بظواهر الاجسام فيكون الكمالات العقلية
اكثر وادراكها اتم فكذا اللذات التابعة لها وبحسب هذا تعرف حال الالم عند التنبه لفقد الكمالات واما ان العالم قد لا يلتذ بالادراكات

والعقلي اقوى لان المعقولات اكثر وادراك العقل اكمل وكلاهما من الكيفيات النفسانية لان المحسوس في الحقيقة هو ما يلتذ به او يتألم لا نفس اللذة او الالم

١٨١

للعالم

وحصر ابن سينا سببه في تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف الحار او البارد لان الرطب
واليابس انفعاليان نعم قد يولم اليابس بالعرض لاستتباعه لشدة التقبض تفرق الاتصال
بخلاف الرطب فان ما يستعقبه من التمديد انما هو بالمادة بخلاف المتفق اعني ما استقر في جوهر
العضو وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلي وذلك لان شرط انفعال الحاسة عن المحسوس
المخالفة في الكيف

والايتالم بالجمادات فلعله لانتفاء بعض الشروط والقيود المعتبرة ككون الادراك لذة او الما فان قيل الحسي من اللذة والالم ينبغي ان يعد من
الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتألم كالحلاوة والمرارة مثلا واما نفس اللذة والالم
التي هي من جنس الادراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها فائدة والحسي من الالم سيما اللمسي يسمى وجعا لا شك ان لفظ
اللذة او الالم بحسب اللغة انما هو للحسي دون العقلي واما بحسب العرف فالظاهر انه بحسب الاشتراك المعنوي حيث يوخذ الادراك اعم من الاحساس
والتعقل ولا يرد الاعتراض بان المرطوب قد يتعقل ان فيه حرارة غير طبيعية ولا يتالم بذلك لان الحاصل بهذا التعقل صورة الحرارة المطابقة فهو — فهو
ادراك ملائم لا منافي وانما المنافي هو الحرارة الغريبة وليست مدركة وان كانت حاصلة لانها صارت بمنزلة الطبيعة فلم يكن هناك انفعال
وشعور فلم يكن الم وقيل الاشتراك لفظي والتفسير انما هو للحسي خاصة واما الوجع فمخصص بالحسي في العرف ايضا بل الاظهر اختصاصه باللمسي على ما
صرح به البعض وان كان ظاهر كلام ائمة اللغة انه يرادف الالم فلذا قلنا الحسي من الالم سيما اللمسي يسمى وجعا واتفقت كلمة الاطباء على ان
كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف يصلح سببا للوجع في الجملة وان لا سبب له سواهما اما بحكم الاستقراء واما بالاستدلال وان كان
ضعيفا وهو ان كمال العضو وصحته هي بالمزاج المعتدل والهيئة التي بها يتأتى الافعال على ما يجب فالمنافي لهذا الكمال يكون مبطلا لاعتدال المزاج — للهيئة
وهو سوء المزاج او للهيئة وهو تفرق الاتصال ثم انهم اختلفوا في ان كلا منهما يصلح سببا بالذات او يكون بالعرض وهو مذهب ابن سينا او السبب
بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون سببا بواسطة ما يلزمه من تفرق الاتصال وهذا هو المشهور من مذهب جالينوس
وكثير من الاطباء او بالعكس اي السبب بالذات هو سوء المزاج فقط والتفرق انما يكون سببا بواسطته والمعنى به قال الامام الرازي
وجمع من المتاخرين وعلى كل من المذاهب احتجاجات واعتراضات اعرضنا عنها مخافة التطويل وتفاصيلها في شرح القانون واشترط
ابن سينا في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا او يابسا وان يكون مختلفا لا متفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من
الكيفيات الانفعالية دون الفعلية وفيه بحث لانه ان اريد انهما ليستا فاعلتين والمولم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال
وكلها الكثير من الامراض فليكونا سببين للوجع بذلك المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب في سوء المزاج الحار او البارد
واما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع احساس بما والاحساس
انفعال والانفعال لا يكون الا عن فاعل وهما ليستا من الكيفيات الفاعلة فيشكل بتصريح ابن سينا في مواضع من كتبه بل اطباق القوم
على انهما من الكيفيات المحسوسة بل من اوائل الملموسات فعند خروجهما عن الاعتدال يكونان منافيين فادراكهما من حيث هما كذلك يكون الما
ذكر ابن سينا ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة التقبض تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض بان
الرطب ايضا قد يستتبعه بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع
المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثاني فلان سوء المزاج المتفق غير مولم ولذلك يسمى بالمتفق والمستوي حيث
شابه المزاج الاصلي في عدم الايلام وذلك لانه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلي فلا انفعال
في الحاسة فلا احساس فلا الم وايضا المنافاة انما يتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الاصلي عند ورود الغريب ليتحقق ادراك كيفية منافية
لكيفية العضو فيتحقق الالم وايضا الدق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب لا يتسخن الا عن حرارة قوية ولانها تستعمل فيها
مبردات اقوى مما يستعمل في الغب ولانها توذن المدقوق بان يفرط من الاعضاء حتى الصلبة وصاحب الدق لا يجد من الالتهاب ما يجده — منها
صاحب الغب وما ذاك الا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به وايضا المستحم في الشتاء يتضرر به عن الماء الفاتر ويتاذى به ثم انه
بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثم لو استعمل ما هو احر منه تاذى به ثم بعد ذلك يستلذه ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده وتالم به وذلك لما
ذكرنا واعلم ان سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرك بالكلية وذلك اذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا
يشعر به وعنا فانه تدريجا في الزمان الثاني يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها وكذا في كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث دفعة فانه كثيرا ما يكون

الرازي بان التفرق عدمي وبان في دوام الاغتذاء والتحلل تفرقا كثيرا في الاعضاء ولا الم وبان الالم
[illegible] عن التفرق كما في القطع بما هو في غاية الحدة مدفوع بان التفرق حركة بعض الاجزاء عن البعض على ان الممتنع
[illegible] المعدوم دون العدمي خصوصا في المعدوم والمراد ان القدر المحسوس من التفرق اذا كان في عضو حاس مع الشعور
[illegible] النفس من غير الف واستمرار وقد ادرك من جهة كونه منافيا فهو مولم ولو بواسطة استتباعه فقدان هيئة
العضو وكماله اللايق وحينئذ لا اشكال

ومدركا لم يستمر ادراكه ما دام مختلفا قال — واعتراض الامام اشارة الى دفع الشبهة التي اوردها الامام على كون تفرق الاتصال سببا للوجع
لانه عدمي وجوابه ان الانحلال الانفصال المرادف للتفرق ليس هو عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا ولو سلم فلا
محالة يلزمه كون هيئة العضو مفقودة كما له اللايق به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجعا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان كان
بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالعدمي لا يلزم ان يكون معدوما ليمتنع كونه علة للوجع ولو سلم فالمراد بالسبب ههنا
المعد اي الفاعل لاعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا امتناع ان يكون التفرق العدمي بحيث متى حصل اقتضى الوجع كسوء المزاج
ومنها انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دائما في الوجع لانه دائما في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لان الاغتذاء والنمو انما
يكون بنفوذ الغذاء في الاعضاء والتحلل انما يكون بانفصال اجزاء عن الاعضاء لا يقال — هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يولم اولا — بنفوذ
يحس به فلا يكون سببا وقد صار مالوفا بدوامه لانا نقول كل تفرق وان كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا ولو كان التفرق حيث ما كان مالوفا غير مولم
لكان كل تفرق كذلك لان حكم الامثال واحد ومنها ان التفرق لو كان سببا بالذات لما تاخر عنه الاثر بحسب الزمان واللازم باطل
لان قطع العضو بآلة في غاية الحدة قطعا في غاية السرعة لا يحس معه بالالم الا بعد لحظة ريثما يحصل سوء المزاج وجوابها انا لا نعني بكون تفرق الاتصال
سببا للوجع بالذات انه بنفسه تمام العلة بحيث لا يتخلف الوجع عنه اصلا بل نعني ان القدر المحسوس من التفرق اذا كان في عضو حاس مع التفات
النفس اليه والشعور به من غير ان يصير مستمرا مالوفا ويشترط ان يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو فهو مولم بالذات بمعنى عدم التوقف
على سوء المزاج وان كان ايلامه بواسطة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو كماله اللايق به وحينئذ يجوز ان لا يكون التفرق في الاغتذاء والتحلل
قدر ما يدركه الحس او يكون مالوفا لا يضر ولا يولم او يكون ادراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه ملايما ونافعا للبدن ببقاء الصحة
والقوة وبقاء البدن من الفضول وما ذكر من لزوم استواء التفرقات في الاحكام ظاهر الفساد وكيف والتفرق الغذائي طبيعي دائم في اجزاء
صغيرة مالوف يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك واما قطع العضو سريعا بآلة في غاية الحدة فان كان مع التفات
النفس والشعور فلا نم تاخر الالم وان كان بدونه فلا اشكال الا ترى ان من الشرف فكونه الا امر شريف كالتامل في مسئلة علمية او حسي
كاللعب بالنرد والشطرنج او متوسط كالابتلاء بوجع اقوى او الوقوع في معركة او الاهتمام بمهم دنيوي ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وكثير
من الموذيات وكذا المستلذات ومنها انه لو كان سببا لكانت الجراحة العظيمة اقوى ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر
وجوابه ذلك انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا للتفرق الاتصال وهو ليس بلازم لجواز ان يكون لما يحصل بواسطة السمية من سوء
مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة قال — ومنها اي من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فقد عرفها ابن
سينا في اول القانون بانها ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة الترديد المنافية للتحديد بل للتنبيه على ان جنس
الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني
يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفة وقد ورد ما هو صحة بالاتفاق وهو انما قيل ان جنسها المسمى بالحال او الملكة وليس
هناك شك في ذاتية للصحة ولانه عرضي على ما قال الامام انه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك في شيء من مقومات الصحة
بل في بعض عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هي بعارض الرسوخ وعدمه وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنها في الوجود
حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف
في كونها صحة بخلاف الحال ولان غاية الحال والغاية متقدمة في العلية وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما
ذكر الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا فهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم سليمة ليس بمستقيم لان الحال والملكة انما يكون من
الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد
بالملكة الحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية ويراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ما ذكر
في موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث
عنها في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا
يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشيء بنفسه وهذا ما قال الامام ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف
غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض بان قوله تصدر عنها الافعال مشعر بان المبدأ هي تلك الملكة او الحال وقوله من الموضوع مشعر بان
الموضوع اعني البدن او العضو فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدأ فاعلي والموضوع قابل والمعنى كيفية تصدر عنها الافعال الكائنة
من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة الآلة لفاعليته والمعنى تصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع
وتحقيقه ان القوى الجسمانية لا تصدر عنها افعالها الا بشركة من موضوعاتها فالمسخن هو النار والنارية علة لكون النار مسخنة فالمراد ان
الصحة علة لصيرورة البدن مصدرا للفعل السليم وهذا المعنى واضح في عبارة القانون في التعريف الثاني واوضح منه في عبارة الشفاء
لان اللام اوضح في التعليل من الباء وهي من عن فاندفاع الاعتراض عنهما في غاية الظهور والامام انما اورده على العبارة الاولى فان ذكره في المواقف
ان الصحة ملكة او حالة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها سليمة وان الامام اورد عليه هذا الاعتراض ليس على ما ينبغي واما المرض فقد عرفه ابن
سينا بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة تصدر عنها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث
هو مرض بالحقيقة فهو عدم ليست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل الملكة والعدم ووجه التوفيق بين كلاميه على ما
اشار اليه الامام هو ان الصحة عنده هيئة هي مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدأ للآفة في الافعال فان
جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فبينهما التضاد وكانه يريد
ان لفظ المرض مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما مجاز في الآخر والا فلا اشكال بحاله وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق
وهو العرف الخاص على ما مر وتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العام لان المشهور ان الضدين امران يتعاقبان على موضوع واحد
ولا يمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما موجودين في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد صرح بذلك ابن
سينا حيث قال ان احد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما
يشعر بان المرض ايضا وجودي كالصحة ولا خفاء في ان بينهما غاية الخلاف فجاز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس
هو الكيفية النفسانية واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا
شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال
على ما يفصح به حيث يقال للحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهو من مقولة ان ينفعل واما
سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد او مجرى مخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة
وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف
من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة
اصلا ولما لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونهما ضدا لها هذا حاصل تقرير الامام لا ما ذكره في المواقف من ان
سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسة او الوضع او عدم فانه اختصار مخل والعذر بانه لم يعتد بباقي المحتملات لظهور
بطلانها ظاهر البطلان لان قولنا سوء التركيب اما مقدار مخل بالافعال او عدد او وضع او انسداد او مجرى كذلك ليس بيانا للمحتملات
بل للاقسام فليفهم وتقرير الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال
تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وهذا ما قيل انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة
على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات قال — ثم المعتبر قد اختلفوا في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض

وتنقسم باعتبارها

وليس الخلاف في حالة وصفة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالنعم والفرح والحبوة الى غير ذلك مما لا يحصى بل في ثبوت حالة لا يصدق معها على البدن انه

صحيح او مريض بل يصدق عليه انه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها جالينوس كالناقهين والمشايخ والاطفال ومن ببعض اعضائه آفة دون البعض ونفاه

على ابن سينا بانه اهمل الشرائط التي يجب ان يراعى في حال ما له وسط وما ليس له وسط وهي ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه وان

يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فان فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد او اعضاء معينة في زمان واحد وجاز ان لا يكون

معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التي تتم بذلك العضو او الاعضاء سليمة وان لا يكون ليس كذلك فهناك واسطة وان كان

لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب او لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب اما بالثبوت احدهما دون الآخر او لا نتفائهما جميعا فليس بينهما

واسطة هذا كلامه وقد اعتبر في المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدا سلامة جميع الافعال او عن

مبدأ بها يكون شيء من الافعال مأوفا ولا خفاء في انتفاء الواسطة واما اذا اعتبر في المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن

مبدأ بها يكون جميع افعال العضو اعني الطبيعية والحيوانية والنفسانية مأوفة فلا خفاء في ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال العضو

سليما دون البعض وان اعتبر آفة افعال جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض

وكلام الامام مشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسيرهما حيث قال يشبه ان يكون النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو

الواحد او الاعضاء والكثيرة في الوقت الواحد او الاوقات الكثيرة بحيث يصدر عنه الافعال سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن اثبتها اراد

بالصحة كون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث يكون افعالها مأوفة وفي كلام ابن سينا ما يشعر

بابتنائه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في اول القانون انه لا يثبت الحالة الثالثة الا ان يحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطا

لا يهم اليها حاجة وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الافعال ليخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليما دون البعض ومن كل عضو ليخرج

صحة من بعض اعضائه صحيح دون البعض وفي كل وقت ليخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير استعداد قريب لزوالها ليخرج

صحة المشايخ والاطفال والناقهين ومنها الفرح قد يتوهم للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحرك تبعا لما يرتسم في بعض قواها

من النافع والضار كالفرح وهو كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى الملذ والغم وهو ما يتبعها حركة الروح

الى الداخل خوفا من موذ واقع والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج طلبا للانتقام والفزع وما يتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من

الموذي دافعا كان او مخيلا والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث

امر يتصور منه خير يتبع او شر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر

الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح

اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها اشارة الى ما لكل من الخواص واللوازم والا فهي اظهر عند العقل

وكثيرا ما يتسامح فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان الدم الى غير ذلك النوع

الثالث الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط والتقعير والتحديب للسطح

كذا الزاوية على ما سياتي او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه

الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون

واستشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم بناء على كونه عبارة عن هيئة احاطة حد او حدود

بالجسم كما في الكرة المحيط بها سطح واحد او حدود اي نهايات كما في نصف الدائرة والمثلث والمربع وغيرها من الاشكال الحاصلة من احاطة

خطين او اكثر لكن لا خفاء في ان جزئه الآخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات والجواب ان مبنى ذلك

على ما قيل ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم على ما سبقت

الاشارة

والغم والغضب والخوف والحزن والهم وما اشبه ذلك ولا نبحث فيها

وهي استعداد شديد على ان ينفعل كالمراضية واللين ويسمى اللاقوة او على ان يقاوم ولا ينفعل كالمصحاحية والصلابة ويسمى القوة

فالمشترك كيفية بها يترجح القابل في احد جانبي قبوله قيل او على ان ينفعل كالمصارعة فالمشترك استعداد جسماني كامل نحو امر خارج

ورد بوجهين الاول ان المصارعة مثلا يتعلق بعلم بالصناعة وقدرة على الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وصلابة في الاعضاء

وهي راجعة الى الاول الثاني ان للحرارة قوة شديدة على الاحراق مع انها من المحسوسات وبنيناهما على كون الاقسام الاربعة للكيف متباينة بالذات

في الكيفية

الاشارة اليه هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثالث ان الكلام في الكيفية المفردة ولو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها

مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى مع انهم لم يعدوها ولم يذكروها من انواعها والجواب انهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها

يوصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون او العضو مع الاستقامة او الانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك

الرابع ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما يفتقر الى المادة في الوجود دون

التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والآلي والجواب ان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة

والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي

الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وبعد ارتفاع

لم نجعلها نوعا على حدة فافهم وبعضهم الجمهور على ان الشكل من الكيفيات بناء على انه الهيئة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالجسم

لا نفس السطح المخصوص ليكون من الكم على ما يتوهم من تعريف الدائرة والمثلث والمربع وغيرها من تفسير الدائرة بانه سطح محيط به خط وسط

نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها اليه ذلك الخط متساوية وتفسير المثلث بانه سطح محيط به ثلاثة خطوط وهكذا وذلك لان الشكل هنا

يعني المشكل واما حقيقة فانما ينقسم الى الاستدارة والتثليث والتربيع وهي الكيفيات الحاصلة للسطوح المذكورة وليس ايضا عبارة عن

الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى البعض او الى الامور الخارجة ليكون من قبيل الوضع على ما زعم ثابت بن قرة ومال اليه الامام

وذلك لان الحدود ليست اجزاء للجسم ولا للسطح فان قيل النسبة مأخوذة في مفهومه ولا شيء من الكيف كذلك اجيب بمنع الصغرى انما

يتم لو كان المذكور في تعريفه حدا حقيقيا له واعترض على تعريفه انما يتناول الاشكال الجسمية دون السطحية واجيب بان المراد بالجسم ههنا

هو التعليمي لانه بالذات معروض الحدود السطحية كما ان السطح معروض الحدود الخطية وانما خص التعليمي بالذكر دون الخط والسطح لانه الذي يكون

تخلله بشرط لا شيء بخلافهما كما عرفت والتحقيق ان الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالسطح او الجسم والحدود على الاول خطوط وعلى الثاني سطوح

والكمية المعروضة بالذات للشكل هو الحدود المحيطة ام السطح ام الجسم المحاط فيه تردد فافهم والزاوية من الكم بعض وذهب بعضهم

الى ان الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات فعرفها بسطح يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير ان يتحد الخطان

وهذا مراد من قال انها سطح ينتهي الى النقطة ولا خفاء في ان هذا صادق على غيره موضع تماس الخطين ايضا من الشكل وليس بزاوية فمرادهم

انها ما يلي تلك النقطة من السطح على ما صرح به من قال انها المتحدب اي موضع الانحداب من السطح الذي يحيط به خطان يلتقيان على نقطة

واجيب بانا لا نسلم ان قبولها القسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذي هو السطح ولو سلم فعندنا ما ينفي كونها من الكم وهو انها تبطل

بالتضعيف ولا شيء من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف زيادة في الكم لا ابطال له واما الصغرى فلان الحادة ينتهي بالتضعيف مرة

او مرارا الى قائمة او منفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف اما القائمة فلانتفاء الخطين على استقامة بحيث يصيران خطا واحدا واما المنفرجة

فلتأديها الى ذلك لان تضعيف الكم عبارة عن زيادة مثله عليه ولا يتصور ذلك الا بزيادة كل ما هو اقل منه فلا بد في تضعيف المنفرجة من زيادة

القدر الذي يكون اتصال الخطين عنده على الاستقامة فيبطل المنفرجة بالضرورة وحدوث الحادة في الجانب الآخر لا ينافي ذلك وايضا

لا شك ان الزاوية جنس قريب للثلاثة فاذا لم يكن القائمة من الكم لم يكن الاخريان منه والمحققون على انها من الكيفيات المختصة بالكميات

ولذا فسروها بالهيئة الحاصلة عند ملتقى الخطين المحيطين بالسطح الملتقيين على نقطة وما يقع في عبارات المهندسين من كونها سطحا او

قابلا للتجزي والمساواة والمقاومة بالذات فمبني على انهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية كما يريدون بالشكل المشكل فيقولون المثلث شكل

يحيط به ثلاثة اضلاع وما ذكر اقليدس من ان الزاوية تماس الخطين فمعناه الهيئة الحاصلة عند تماسهما هذا هو الزاوية المسطحة واما

المجسمة فهي جسم يحيط به سطحان يلتقيان بخط او الهيئة الحاصلة عنده كذلك النوع الرابع الكيفيات الاستعدادية اي

التي من جنس الاستعداد لانها معتبرة بالاستعداد شديد على ان ينفعل اي الشيء لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو ضعف طبيعي كالممراضية

وهو الكون في الحيز وسلوكه على طريقين الاول للمتكلمين وهو بحثان البحث الاول الكون وجوده ضروري وانواعه اربعة لان حصول الجوهر في الحيز ان اعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فان امكن تخلل ثالث بينهما فافتراق على تفاوت اقسامه في القرب والبعد والا فاجتماع ومن اسمائه المجاورة والمماسة على الاقرب وقيامه بواحد او لكل من الجوهرين اجتماع يقوم به وان لم يعتبر بالنسبة الى آخر فان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون او في آخر فحركة فالسكون حصولان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان واما الحصول اول الحدوث فليس بحركة ولا سكون فلا حصر وقال القاضي وابو هاشم بل سكون لانه مماثل للحصول الثاني ويلزم كون الحركة مجموع سكنات لان الكون الاول ايضا في الحيز الثاني سكون والتزم ذلك حتى قيل بان كل حركة سكون ولا عكس والتضاد انما هو بين السكون في الحيز والحركة منه لا اليه فانها عينه واعترض بانه لو صح ذلك لزم ان لا يكون في الحيز الثاني الحصول الثاني حركة كالاول والقول بان عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة لا يدفع الالزام م

واللين ويسمى اللاقوة او على ان تقاوم ولا ينفعل اي تهيؤ للمقاومة وبطوء للانفعال كالمصاحبة وذلك هو الهيئة التي بها صار الجسم لا يقبل المرض ويسمى مقاومة الانفعال ويسمى القوة فاذا حاولنا ذكرا مرتين الفسمين وتخفيها قلنا كيفية بها يترجح القابل في احد جانبي قبوله ومبنى ذلك على ان القوة على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخلة في هذا النوع من الكيفيات والجمهور على انها داخلة فالامر المشترك بين الاقسام الثلثة هو الاستعداد جسماني كامل نحو امر خارج او مبدا جسماني به يتم صدور او ما حادث على ان حدوده مترجح به واستدل على كون القوة الشديدة على الفعل غير داخلة في هذا النوع بوجهين الاول ان المصارعة مثلا يتعلق بالعلم بتلك الصناعة والقوة القوية على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وبصلابة الاعضاء وكونها على خلقتها الطبيعية بحيث يعسر عطفها ونقلها وذلك غاير القوة على المقاومة واللاانفعال فلا يتحقق قسم ثالث الثاني ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق فلو كانت داخلة في هذا الجنس مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات اعني الراسخ من الكيفيات المحسوسة لزم تقومها بجنسين ودخولها تحت قسمين متقابلين وكلا الوجهين مبني على ان الكيفيات المحسوسة المسماة بالانفعاليات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة او الحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق عليه الآخر والا فلا يمتنع ان يكون العدد من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس من المحسوسات وكل منهما من حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكروا ان اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات قال — الفصل الرابع في الاين وهو النسبة الى المكان اعني كون الشيء في الحيز وللقوم في تحقيق مباحثه طريقان احدهما للمتكلمين والآخر للفلاسفة وللقدماء من المتكلمين في طريقهم شعب وتفاريع قليلة الجدوى لا نطول الكتاب بذكرها بل نقتصر على ما يهمنا فنقول المتكلمون يعبرون عن الاين اعني حصول الجوهر في الحيز بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق او لا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اول في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلت انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ثم الاجتماع لا يتصور الا على وجه واحد والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة في القرب والبعد حتى ينتهي غاية القرب الى المجاورة التي هي الاجتماع ومن اسمائها المماسة ايضا على ما يراه الاستاد ابو اسحق وهو اقرب الى الصواب مما ذكره الشيخ والمعتزلة من ان المماسة غير المجاورة بل هي اقرب منها ويجري عقيبها وظاهر عبارة المواقف يشعر بان المجاورة بل هي اقرب منها ويجري عقيبها وظاهر عبارة المواقف يشعر بان المجاورة افتراق حيث قال الافتراق يختلف فيه قرب وبعد متفاوت ومجاورة قال — وقيامه بواحد قد يتوهم ان اجتماع الجوهرين قائم بهما فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين فنفى ذلك بان لكل من الجوهرين اجتماعا يقوم به مغايرا لما يختص للاجتماع القائم بالآخر قال — واما الحصول لا في اضافة ان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فاما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او في حيز آخر ليس بحاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا فلذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا او لم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق واجاب القاضي وابو هاشم بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو

ان المتحرك بين طرفي المسافة حصولات على الاستمرار دون الاستقرار فان اريد بالحركة ما هو المحقق منها فهي الحصول بعد الحصول في حيز آخر وان اريد الموهوم الممتد من المبدا الى المنتهى فهي الحصولات المتعاقبة في الاحياز المتتالية ثم ان جعل السكون اسما للحصول من غير اشتراط اللبث فالحركة سكون او مجموع سكنات وان اشترط فلا وحينئذ فالسكون هو الحصول الثاني او مجموع الحصولين فيه تردد ثم الحق ان حقيقة الكون في الاربعة واحد وانما التمايز بالحيثيات حتى ان الواحد بالتشخص ربما يكون اجتماعا وافتراقا وحركة وسكونا باعتبارات مختلفة ومن اطلق القول بتضاد الاكوان اراد ان الاكوان المتميزة في الوجود يمتنع اجتماعها لان الكونين يوجبان تخصيص الجوهر بحيز واحد فيتماثلان او بحيزين فيتضادان ضرورة امتناع حصول الجوهر في آن واحد في حيزين واما بالمكان فلا يجتمعان ومبنى ذلك على ان المماسة ليست من الاكوان والا فلا خفاء في اجتماعها كما في الجوهر المحفوف بستة جواهر فان منعه على ما نقل عن البعض مكابرة م

وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه والاصحاب يقولون ما قال الاستاد انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول لغيره في ذلك الحيز وعلى هذا لا يتم ما ذكر من طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بالحصول في حيز آخر فحركة والا فسكون ويرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز ايضا فالاولى ان يقال انه ان كان الحصول مسبوقا بحصول آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون ولا يقال انه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون ليدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث وتخرج الاكوان المتلاحقة في الاحيان المتلاصقة اعني الاكوان التي هي اجزاء الحركة فلا يكون الحركة مجموع سكنات وذلك لانه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث في السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار قيد غيره من اجزاء الحركة اللهم الا انه يبنى ذلك على ان الكون الاول في الحيز الثاني مماثل للكون الثاني فيه وهو سكون وفاقا فكذا الاول ويكون هذا الزاما لمن يقول بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول فكذا في الحيز الثاني ما يلزم القاضي ذلك ومذهبه ان الكون الاول في الحيز الثاني وهو الوصول فيه سكون وبنى على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها حصول في حيز وليس كل سكون حركة كالكون الثاني فان قيل الحركة ضد السكون فكيف يكون نفسه او نوعا منه اجيب بان التضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقا بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه واما بين الحركة الى الحيز والسكون فيه فلا تغاير فضلا عن التضاد لانها عبارة عن الكون الاول فيه وهو مماثل للكون الثاني الذي هو سكون بالاتفاق واعترض الآمدي بمنع تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لان اللازم اخص صفاتها النفسية كيف والحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا لكونه خروجا من الحيز الاول فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به فان اجيب بان المعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة فيصدق على الحصول الاول دون الثاني قلنا فكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني دون الاول وحاصله ان الكلام الزام لمن يقول بتماثل الحصولين وبان كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك وذكر في المواقف انه اذا اعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز لا المسبوقية بالحصول في حيز آخر بطل قولهم ان الحركة مجموع سكنات فانه اراد ان السكون الذي هو الحصول الثاني لا يكون حينئذ جزءا للحركة فلا يكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها فغلط من باب ايهام العكس لان معنى قولهم هو مجموع سكنات ان كل جزء لها سكون وهو لا يستلزم ان يكون كل سكون جزءا لها وان اراد ان مجرد الحصول الاول يكون حينئذ حركة مع انه ليس مجموع سكنات فله وجه فان قيل هذا وارد على التقدير الآخر ايضا وهو ان يعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لان الحصول في هذا الحيز سواء قيد بالمسبوقية بالحصول في حيز آخر او بعدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز او لم يقيد بشيء اصلا فهو واحد لا مجموع قلنا مرادهم ان الحركة مجموع الحصولين في الحيزين على ما يفصح عنه قولهم انها مجموع سكنات لا مجرد الحصول في الحيز الثاني المقيد بالحصول في حيز سابق على ما يفهم من ظاهر العبارة وهذا الاتفاق الاعلى تقدير ان يشترط في الحركة الحصول في حيز سابق وتوجيه اعتراض الآمدي ح انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في حيز واحد لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزءا من الحركة كالاول قال — والتحقيق يجيء في طريق الفلاسفة انه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث يكون حاله في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده وقد يراد بها الامر الموهوم الممتد من المبدا الى المنتهى والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا انها الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة ويسمى بالاضافة الى الحيز السابق خروجا والى اللاحق دخولا ثم منهم من يسمي مثل هذا الحصول سكونا من غير ان يعتبر فيه معنى اللبث والحصول بعد الحصول في حيز واحد وكانت الحركة بالمعنى الاول سكونا وبالمعنى الثاني مجموع سكنات والحصول في اول زمان الحدوث سكونا ومنهم من اعتبر ذلك وفسر السكون بالحصول في حيز بعد الحصول فيه فلم يكن الحركة ولا اجزاؤها ولا الحصول في آن الحدوث سكونا ثم ظاهر العبارة ان السكون هو الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد لكن الاقرب ان المراد انه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر على انها مجموع الحصولين قال ثم الحق يعني ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور

بينه الطريق الثاني للفلاسفة وهو مباحث المبحث الاول الاين حقيقي ان لم يفضل الحيز على الشيء ككون الماء في الكوز والا فغير حقيقي ككون زيد في الدار او في البلد
نوعيا وتخصيا ككون الشيء في المكان او في الهواء او في هذه الدار ويقبل التضاد كفوق وتحت والاشتداد كالاتم فوقية المبحث الثاني قيل الحركة الخروج من القوة
او يسيرا يسيرا او لا دفعة وبناء على ان تصور هذه المعاني التي هي حاصلة الانفصال الغير القار بديهي لا يتوقف على تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة ليلزم الدور

المتن جنيات وعوارض يختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المتخصص
قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة او سكونا من جهة كونه مسبوقا بالحصول في حيز آخر او في ذلك الحيز بل حركة وسكونا
لو لم يشترط في السكون اللبث فان قيل كيف يصح ذكره المحققون من المتكلمين كالقاضي والاشاعرة قد اطلقوا القول بتضاد الاكوان
الاربعة قلنا وهم الاكوان المتغايرة في الوجود ومعنى التضاد وجود امتناع الاجتماع وتوهم جهة التقابل لانهم احتجوا على ذلك بان الكونين
ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان فلا يجتمعان كالحصول الاول والثاني في حيز واحد لان كلا منهما يسد مسد الآخر في تخصيص
الجوهر بذلك الحيز وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز آخر فمتضادان ضرورة امتناع حصول الجوهر في آن واحد في حيزين فان قيل اليس الجوهر
الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست قد اجتمع فيه اكوان ستة هي مماسات لها فان من منع ذلك ولم يجوز مماسة جوهر لاكثر من جوهر
تفاديا عن لزوم التجزي فقد كابر مقتضى العقل بل الحس فان تاليف الجسم من الجواهر عند من يقول بها لا يتصور بدون ذلك قلنا القائلون
بتضاد الاكوان لا يجعلون المماسة منها بل امرا اعتباريا فلك المبحث الثاني يشير الى انه اضطربوا في كل منها انها حركة او سكون
الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك الثاني حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بواسطة حركة ما يحيط به من الاجسام كالحجر المستقر على الارض
في الماء الجاري وكالطير الواقف في الجو عند هبوب الرياح والحق ان الاول حركة والثاني سكون بشهادة العقل والعرف وقد يستدل على الاول
بانه لو كان ساكنا مع حركة باقي الاجزاء لزم الانفكاك اي انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة في الاجزاء الظاهرة وهي
في الحيز فيكون الباطنة ايضا فيه وقد انتقل منه الى آخر وعلى الثاني بانه لو كان متحركا لزم التحرك في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات
حركات الاجسام المحيطة به عليه بان يتحرك البعض عليه من يمنته الى يسرته والبعض بالعكس والكل ضعيف احتج الخالف في الاول بان الجزء
الباطن لم يفارق حيزه الذي هو الاجزاء المحيطة به ولا حركة بدون مفارقة الحيز واجيب بان حيز الكل حيزه وقد فارقه وفي الثاني بانه حصل في
حيز هو ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيز آخر ولا معنى للحركة سوى هذا وبانه قد تبدلت عليه محاذياته وهو نفس الحركة او ملزومها واجيب
بان حيزه البعد المفطور وهو بعد حاصل فيه ولو سلم فالحصول في الحيز الثاني انما يكون حركة اذا كان بزواله عن الاول دون العكس وبان تبدل
المحاذيات انما يستلزم الحركة اذا كان من جهة المتحيز بان يزول عن محاذاته الى المحاذاة فظهر ان الخلاف في الاول عايد الى الخلاف في حيز الجزء
الباطن انه حيز الكل اعني البعد المشغول به او الجواهر المحيطة به ام ما له خاصة من البعد او الاجزاء المحيطة وفي الثاني الى الخلاف في ان الحيز
هو البعد المفطور الذي لا يفارقه المستقر بتحرك الجواهر المحيطة وتبدل المحاذيات بذلك ام الجواهر المحيطة به على ما يناسب قول الفلاسفة من
انه السطح الباطن من الحاوي وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة على ان يكون مفارقة الحيز وتبدل المحاذيات من جهة المتحيز ابتداء
ام يحصل بان يزول الحيز عنه وعن محاذاته وعلى الاول يمتنع حركة الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى الثاني لا يمتنع كما اذا تحرك
بعض الجواهر المحيطة يمنة والبعض يسرة على ما يلتزمه الاستاذ ابو اسحق وان شدد عليه النكير علمه حقا بان العقل جازم بان ذلك ليس
بحركة وان حركة الجسم في حالة واحدة لا يكون الى جهتين وما ذكره في المواقف من ان هذا النزاع في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاذ
وغيره في بيان الحيز او الحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على انا نجعله اسما لذلك والا لما كان يجعله من المسائل العلمية والاستدلال
عليه بالادلة العقلية معنى بل تحقيق للماهية التي وضع لفظ الحيز او الحركة وما يرادفه من جميع اللغات بازائها واثباتها بعد تصورها
بالحقيقة حين يحكم بان هذا في حيز وذاك في آخر وان هذا متحرك وذاك ساكن فلك الطريق الثاني للفلاسفة والمبحث الاول
منه غني عن الشرح واما الثاني فبيانه ان بعض الفلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة
وبنى ذلك على ان معنى هذه الالفاظ واضح عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة ونظر بعضهم الى ان معنى
التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا ففسرها
بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال ههنا حصول ما لم يكن حاصلا ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول

الجسم

بنزلة التابع اما المبدأ والمنتهى فنسبة كل منهما الى الحركة تضايف والى الآخر تضاد فيتضادان محالهما وان اتحدا بالذات كما في الحركة المستديرة

الجسم فيكون حصولها كمالا واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول
في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان فالتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات
من حيث انها لا حقيقة لها الا التادي الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان يبقى من ذلك
التوجه ما دام موجودا شيء بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول فحقيقة الحركة متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لا يكون المتادى اليه حاصلا بالفعل
فيكون الحركة بالفعل كمالا للجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التادي الى المقصود الذي هو الحصول في المكان المطلوب فيكون كمالا اولا لما بالقوة لكن
من جهة انه بالقوة لا من جهة انه بالفعل ولا من جهة اخرى فان الحركة لا يكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها
كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يحصل له
المقصود لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض اولا بان ماهية الحركة وان لم تكن بديهية واضحة عند العقل لكن لا خفاء
في ان ما ذكر في هذا التعريف ليس باوضح منها بل اخفى وثانيا بانه لا يصدق على الحركة المستديرة اذ لا منتهى لها بالفعل فلا يتحقق كمال اول
وثان ثم اجيب بان هذا ليس تعريفا للحركة يقصد بها تمييزها عما عداها او تحصيل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة ايا
كانت او غير ابينه فلا يضره كون تعقلها اخفى من تصور ماهية الحركة ولا كون الكمال الاول والثاني في بعض اقسام الحركة اعني المستديرة
بمجرد الفرض والاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك لان كل نقطة تفرض فحال الجسم المتحرك على الاستدارة بالنسبة اليها من حيث طلبها
توجه فيكون كمالا اول ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالا ثانيا فلك وحاصل هذا المعنى يشير الى ان ما ذكر بيان
للمعنى المحقق الموجود من الحركة فان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما كيفية بها يكون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون قبله
ولا بعده وهي حالة مستمرة غير مستقرة اي يوجد للمتحرك ما دام متحركا ولا يجتمع متقدمها مع متاخرها وبها يحصل الجسم في حيز بعدما كان في حيز
آخر وحقيقتها كونه في الوسط ينقسم الى اكوان بحسب الفرض والتوهم وهو في نفسه واحد متصل على قياس المسافة والزمان فيما يفرض
من حدود المسافة لئلا يلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى وثانيهما الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى والحركة بهذا المعنى لا
وجود لها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها فاذا انتهى فقد انقطعت الحركة وبطلت بل في الاذهان لان
للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول ثم ارتسمت قبل زوالها
عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد واما بالمعنى
الاول فوجودها ضروري يشهد به الحس فان قيل الحكم بالوجود في الخارج اما ان يكون على الماضي من الحركة او على الآتي او على الحاضر والكل
باطل اما الماضي والآتي فظاهر واما الحاضر فلانه ان لم يكن منقسما لزم الجزء الاول الذي لا يتجزى لانطباق الحركة على المسافة وان كان
منقسما عاد الكلام اجيب بانا لا نم انه لا وجود للماضي والآتي غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا وكيف لا يكون
لها وجود ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود والآتي ما يحصل له الوجود فلك المبحث الثالث الحركة تفتقر الى ستة امور آ ما منه الحركة
وهو المبدأ ب ما اليه الحركة وهو المنتهى ج ما فيه الحركة وهو المقولة اي الجنس العالي الذي ينتقل المتحرك من نوع منه الى نوع آخر او من
صنف من نوع الى صنف آخر تحته د ما به الحركة اي سببها الفاعلي وهو المحرك ه ما له الحركة اي سببها المادي وهو المتحرك و الزمان
الذي يقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي منها الزمان لان الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها معروضا للزمان وههنا
بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مفروضة به اما المبدأ والمنتهى فلكل منهما ذات وعارض اعني وصف كونه مبدأ او منتهى والعارضان قد يعتبران
بالقياس الى الحركة وهو قياس تضايف لان المبدأ مبدأ للذي هو المبدأ وبالعكس وكذا المنتهى وقد يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر
فيتضادان اذ لا خفاء في تقابلهما وليس من تعقل الشيء مبدأ تعقل له منتهى ولا بالعكس وليس احدهما عدما للآخر فلم يبق الا التضاد
والمعروضان يتضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كما في الحركة المستديرة اذ كل نقطة تفرض من مسافتها فهي

الاول للاين وهو ظاهر الثانية الوضع كما في حركة الكرة على نفسها بان يتبدل اوضاعها من غير ان يخرج عن مكانها فان قيل لكل جزء حركة اينية
تبدل اينيته فكذا الكل قلنا لو سلم ان هناك جزءا بالفعل فقد لا يكون للكل حكم كل جزء فان قيل فعلى هذا لا يتم حركة الكل وتبدل وضعه وانما ذلك
للاجزاء قلنا هو ضروري الثالثة الكم والانتقال فيه اما من النقصان الى الزيادة لورود مادة وهو النمو او بدونه وهو التخلخل واما بالعكس بانفصال مادة وهو
الذبول او بدونه وهو التكاثف وقد يقال التخلخل للانتفاش والتكاثف للاندماج وهما مداخلة الهواء بتباعد الاجزاء وضده وقد يكون ازدياد المقدار
بورود المادة على نسبة طبيعية وهو الورم او عليها لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن ويقابله الهزال م

مبدا او منتهى باعتبارين وبحسب آنين او متغايرين متضادين بالذات كما في الحركة من البياض الى السواد وكما في الحركة من غاية الذبول الى غاية النمو
الطوا او باعتبار عارض آخر كما في الحركة من المركز الى المحيط المتضادين من جهة كون الاول غاية البعد عن الفلك والثاني غاية القرب منه او غير متضادين
بوجه آخر كما في الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة اخرى منها واما المقولة اي ما تنسب اليه الحركة من المقولات العشر اعني الجنس العالي
الذي يتغير الموضوع بالتدريج من نوع منه الى نوع آخر او من صنف من نوع منه الى صنف آخر واقتصر الامام على المتغير من صنف من المقولة الى
صنف آخر اي سواء كانا من نوعين او من نوع والحركة الوضعية مما صرح به الفارابي وان كان في كلام ابن سينا ما يوهم انه تفرد بالاطلاع
عليها وبالجملة فالذي يحققها هو ان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما في
الفلك الاعظم واما حاوية كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع
على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم هناك اجزاء بالفعل
فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء كما مر غير مرة على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان
المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له بل جزء قد خرج عن مكانه فان قيل الثابت بالدليل من حركات الافلاك وبالمشاهدة
من حركة الكرة على نفسها ليس الا تبدل نسبة الاجزاء المفروضة واذا لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزما لثبوته للكل فلا نم ان للفلك
او الكرة حركة تبدل وضع قلنا هو ضروري فانه لا معنى لوضع الكل الا هيئة نسبة اجزائه بعضها الى البعض والى الامور الخارجة ولا معنى
لحركته في الوضع الا تبدل ذلك على التدريج هذا ولكن تؤول الحاصل الى ان الحركة الاينية للاجزاء المفروضة حركة وضعية بالاضافة الى الكل
قال الثالثة الكم الحركة في الكم يقع باعتبارين احدهما النمو والذبول وثانيهما التخلخل والتكاثف ويقال في بيان ذلك ان
الانتقال في الكم اما ان يكون من النقصان الى الزيادة او من الزيادة الى النقصان والاول اما ان يكون بورود مادة يزيد في كمية الجسم
وهو النمو او بدونه وهو التخلخل كما في هواء باطن القارورة عند مصها والثاني اما ان يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما في المرقوق
او بدونه وهو التكاثف كما في هواء باطن القارورة عند النفخ فيها ويتمسك في امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى
والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما سبق من الاسباب المعدة فيجوز ان ينتقل من المقدار
الصغير الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم محض قابل يتوارد عليه الصور والمقادير
المختلفة من غير ان يقتضي معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم
بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتاتى على رأي من يجعل المقدار زائدا
على الجسم عرضا قائما به سواء كان هو بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه لو
كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار
الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة واما الاعتراض
بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بفاعل
فجاز ان يكون للتقرر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود
بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار
الكل محل نظر وتحقيق وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا انجمد يصغر مقداره وهو تكاثف والجمد اذا ذاب يعظم مقداره وهو تخلخل وبان
القارورة لو امتصت خرج منها هواء كثير فلو لم يتخلخل الباقي لزم الخلاء واذا نفخت فيها دخلها هواء كثير فلو لم يتكاثف لزم التداخل اعني
اشتغال حيز واحد بجسمين وهو ضروري الاستحالة قال وقد يقال يعني ان لو بالتخلخل الانتفاش اي تباعد اجزاء الجسم
بحيث تداخلها جسم غريب كالهواء وبالتكاثف الاندماج اي تقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب وهما من قبيل الوضع لا من الكم
اما

ما ينسب اليه الحركة من المقولات العشرة
ومحوية هم
حركة في الكم في التخلخل والتكاثف
ذلك
الجمد
هواء
١٩٤

الرابعة الكيف كتسود العنب وتسخن الماء مع الجزم بعدم الكون فيه او الورود عليه والحق انهم لما وجدوا الجسم انتقل من كم او كيف الى آخر لا دفعة
توهموا حركة ولا حركة في نفس الامر لان ما بين الطرفين من الكميات والكيفيات متمايزة بالفعل لا كاجزاء المسافة والانتقال الى كل دفعي كالارض
يصير ماء ثم هواء ثم نارا وتحقيقه ان الوسط ان كان واحدا فلا حركة وان كان كثيرا كان متناهيا ضرورة كونه بين حاصرين فيكون الحركة من اجزاء لا تنقسم
وهو محال لاستلزامه وجود الجوهر الفرد وكون البطوء لتخلل السكنات بخلاف الحركة الاينية فان الوسط فيها واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات
غير متناهية م

الاينية لنسبة الاجزاء بعضها الى البعض ثم لا يخفى ان هذا الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة اينية واما بالنسبة الى الكل فحركة في الكم على طريق النمو وان لم
يكن نموا وفي الوضع بحسب الداخل حيث يتبدل نسبة الاجزاء بعضها مع البعض كما للفلك بحسب الخارج حيث يتبدل نسبتها الى الامور
الخارجية فان قيل فعلى الاول لا ينحصر الحركة في الكم في الاعتبارات الاربعة قلنا لا كلام في عدم الانحصار وفي ان قولك الانتقال من النقصان
الى الزيادة لورود المادة ما يحمل على اطلاقه والامر يسير قولك وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة لا على تناسب طبيعي وهو الورم او على تناسب
طبيعي لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن فانه وان كان ازديادا طبيعيا بانضياف مادة الغذاء الى المغتذي كالنمو لكنه لا يكون في الطول
على تلك النسبة ولا يختص بوقت معين ولا يكون له غاية ما ينتهي اليه الطبع بخلاف النمو ويقابل السمن هو الهزال فيكون انتقاصا طبيعيا لكن
لا في جميع الاقطار وقد يقال له الذبول ايضا وتحقيق الكلام انه اذا ورد على الجسم ما يزيد في مقداره فاما احدث الزيادة منافذ في الاصل
ودخلت فيها واشتبهت بطبيعة الاصل وانبسطت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو وزواله بسبب
انفصال تلك الاجزاء عن اجزاء الاصل هو الذبول وان لم يقو الغذاء على تفريق الاجزاء الاصلية والنفوذ فيها بل انضم اليها من غير ان يتحرك
الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا الى الزيادة في الجملة فذلك هو السمن وانتقاصه ضده الهزال فالمخصوص باسم النمو والذبول
حركة الاعضاء الاصلية قال الرابعة يعني من المقولات التي يقع فيها الحركة الكيف ويسمى استحالة وذلك كانتقال العنب من
البياض الى السواد وانتقال الماء من البرودة الى الحرارة شيئا فشيئا على التدريج وانكر بعضهم ذلك فمنهم من زعم ان في الماء مثلا اجزاء
نارية كامنة تبرز بالاسباب الخارجة فيحس بالحرارة ومنهم من زعم انه يرد عليه من الخارج اجزاء نارية ومنهم من زعم ان بعض اجزائه يصير
نارا بطريق الكون والفساد والكل فاسد كما تقرر في المطولات لانا نرى ان جبلا من كبريت
يشتعل بقدر يسير من النار فلو كان ذلك لظهور الاجزاء النارية الكامنة لكانت اكثر نارا اولى بان يشتعل ويحس بها اول الورود لكانت
بقدر الوارد وان حرارة الماء الشديد السخونة لو كانت بانقلاب بعض اجزائه نارا من غير استحالة لكانت تلك النارية صاعدة بطبعها
او انطفئت ببرد الماء ورطوبته فلم يحس بها على انك ستعرف في بحث الكون والفساد ان الماء لا يصير نارا الا بعد صيرورته هواء ومع تصعده
بطريق البخار قال والحق قد سبقت اشارة الى ان الحركة الوضعية عائدة الى الحركة الاينية فههنا يريد نفي الحركة في الكم والكيف
مع التنبيه على منشأ توهمها وذلك انا نجد الجسم ينتقل على سبيل التدريج من كمية الى كمية اخرى ازيد او انقص ومن كيفية الى كيفية اخرى تضاد
الاولى او تماثلها من غير ان يظهر لنا تفاصيل ذلك وازمنة وجود كل منها فنتوهم ان ذلك حركة لا نعقل من الحركة الا التغير على التدريج لكن لا حركة
عند التحقيق لان معنى التدريج المعتبر في الحركة ان لا يكون دفعة لا بحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والانتقال ههنا انما هو دفعات يتوهم
من اجتماعها التدريج لان ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات او الكيفيات متمايزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى الاخرى دفعة كما في صيرورة
الارض ماء ثم هواء ثم نارا مع الاتفاق على ان مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الارض الى النار لظهور تفاصيل المراتب وازمنة وجودها
ويدل على نفي الحركة في الامور المتمايزة بالفعل سواء كانت كميات او كيفيات او جواهر ان الوسط بين المبدأ والمنتهى ان كان واحدا فظاهر
انه لا حركة وان كان كثيرا فتلك الكثرة سواء كان اختلافها بالنوع او بالعدد اما ان يكون غير متناهية وهو ضروري كونها محصورة بين حاصرين
واما ان يكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من امور لا يقبل القسمة لو قبل القسمة لكانت امورا متغايرة تنتقل الكلام الى كل واحد منها ويلزم ان
يكون ما فرض متناهيا غير متناه هذا خلف وتركب الحركة مما لا يقبل الانقسام باطل لاستلزامه وجود الجزء الذي لا يتجزى وكون البطوء لتخلل
السكنات اما الاول فلانطباق الحركة على ما فيه الحركة واما الثاني فلان السريع لو تحرك جزءا فالبطيء ان تحرك مثله دائما لزم تساويهما
او اكثر لزم كونه اسرع او اقل لزم انقسام ما لا ينقسم فلم يبق الا ان يكون له فيما بين اجزاء الحركة سكنات وسيجيء بيان بطلان الامرين
وهذا بخلاف الحركة الاينية فان الوسط الذي بين المبدأ والمنتهى اعني امتداد المسافة واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات
غير متناهية فان قيل يجوز ان يكون كل واحد من تلك الآحاد المتناهية قابلا لانقسامات غير متناهية فلا يلزم تركب الحركة مما لا يقبل

تخلل
١٩٤

الانقسام قلنا هذا غير مفيد ان التقدير ان الانتقال الى الكل من تلك الآحاد دفعي والحاصل ان امتناع تركب الحركة مما لا ينقسم يقتضي ان يكون امتداد ها
الموهوم منطبقا على امر قابل للانقسامات غير متناهية على ما هو شأن الكم المتصل سواء كان عارضا لجسم واحد كما في الحركة في الماء او للاجسام
مختلفة كما في الحركة من الارض الى السماء لا على كم منفصل متناهي الآحاد سواء كان معروضه جوهرا او كما متصلا او كيفا او غير ذلك وبهذا ينحل
ما يتوهم من انه اذا جازت الحركة في المسافة لكونها معروضة لما يقبل الانقسام لا الى نهاية في الكم القابل لذلك بحسب ذاته اولى قال
ولا تثبت للحركة في باقي المقولات يعني لا دليل على ثبوت الحركة في الجوهر والمتى والاضافة والملك وان ينفعل وان يفعل بل ربما يقام الدليل
على نفيها اما الجوهر فلانه بعد ثبوت الكون وتوارد الصور على المادة الواحدة فالانتقال الى الكل متهاد دفعي لان الجوهر لا يقبل الاشتداد
فلا يكون حدوثه على التدريج وذلك لانه لو قبل الاشتداد فاما ان يبقى في وسط الاشتداد نوع الجوهر الذي منه الانتقال فلا يكون
التغير فيه بل في لوازمه او لا يبقى فيكون ذلك انتفاء لا اشتداد او هذا منقوض بالحركة الكيف وقد يحتج بان المتحرك لا بد ان يكون موجودا
والمادة وحدها غير موجودة لما سيجيء من امتناع وجودها بدون الصورة وتحقيقه ان الحركة في الصور انما يكون بتعاقب الصور على المادة
بحيث لا يبقى صورة زمانا وعدم الصورة توجب عدم المادة لكونها مقومة لها بخلاف الكيف فان عدمه لا يوجب عدم المحل وجوابه ما
سيجيء من ان تقوم المادة انما هو بصورة ما لا بصورة معينة انما يوجب عدمها لو لم يستعقب حدوث صورة اخرى واما ما قيل ان تغيرت
الجواهر اعني الاجسام بصورها لا تقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع في آن وتغيرها بكيفياتها وكمياتها واينها ووضعها
يقع في زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته لقياس ما يوجد منه في
آن ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في الآنين المحيطين به ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونه لكن
حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ
في الشدة والضعف هو المحل لا الحال اعني المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الالوان
واما الحال الذي يتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهي الصورة فلا يتصور فيها الاشتداد ولا الضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم
يكون هو هو في الحالين فجمع بين الوجهين مع تفصيل وتحقيق ويرد عليه ما سبق مع انا لا نم تبدل هوية المادة بتبدل الصورة وقد صرح
ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية واما المتى فذكر في النجاة انه لا ينبغي للحركة من متى
فلو وقعت حركة في المتى لكان للمتى متى وهو باطل وذكر في الشفاء ان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ثم قال
ويشبه ان يكون حاله كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون الانتقال الاول في كم او كيف ويكون الزمان لازما لذلك
التغير فيعرض بسببه فيه التبدل كما ان الاضافة طبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها فان كان المتبوع قابلا للاشد والانقص فكذا
الاضافة لانه لو بقيت غير متغيرة عند تغير متبوعها لزم الاستقلال قال الامام وهذا هو الحق لان متى نسبة الى الزمان والنسبة طبيعة
غير مستقلة فهي تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار وكذا الملك لانها مقولة نسبية وقيل لانها توجد دفعة ثم قال واما ان يفعل
وان ينفعل واما ان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه اما ان يفعل فلان الشيء لو انتقل من التبرد الى التسخن مثلا
فان كان التبرد باقيا لزم التوجه الى الضدين اعني البرودة والسخونة في زمان واحد وان لم يكن باقيا بل انما وجد التسخن بعد وقوف التبرد
وبينهما زمان سكون لا محالة فليس هناك انتقال من التبرد الى التسخن على الاستمرار وما يقال من ان الشيء قد ينبسط في الصفة بالفعل يسيرا يسيرا
لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة تقتضيه فذلك عائد الى ان فتور القوة او انفساخ العزيمة وكلال الآلة فيكون
يسيرا يسيرا وبقيته وذلك يحصل التبدل في الفاعلية فما توهم من التغير التدريجي في ان يفعل نفسه انما هو فيما يتم به الفعل كما اذا توهم في ان ينفعل
بناء على تحققه فيما يتم به الانفعال كالقابل وهذا ما قال في المواقف الحق انها تتبع الحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الآلة واما في
القابل واما في القابل بلفظ اما دون او تنبيها على ما ذكرنا فان قيل ما ذكر في الاضافة من عدم الاستقلال لكونها من الاعراض النسبية
كان

واما المتحرك فان كانت الحركة فيه بالحقيقة فمتحرك بالذات كحركة السفينة والا فبالعرض كحركة راكبها واما المحرك فان كان خارجا عن ذات المتحرك فالحركة قسرية
والا فان كان مع قصد وشعور فارادية والا فطبيعية كحركة النفس ارادية من حيث امكان تغير جزئياتها عن اوقاتها وان كانت طبيعية من حيث الاحتياج
الى مطلقها وحركة النمو طبيعية وكذا النبض ولا يعد فيها اختلاف الجهات عند اختلاف الغايات وما قيل ان الطبيعة لا يكون الا على نهج واحد بل صاعدة او هابطة
فذلك في البسائط العنصرية ومنهم من جعل مثل النبض قسما آخر سماها تسخيرية ثم العلة في الحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة ولا الطبيعة المختصة مطلقا
بل عند زوال حالة ملائمة فيتحرك طلبا لها وهي مختلفة فلذا تختلف جهات الحركة ومعنى طلبها التوجه الطبيعي اليها فلا يستلزم الارادة م

كان في الجميع على ما اشار اليه الامام ولا حاجة الى ما ذكروا من التطويل والتفصيل قلنا ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها نسبية
والا انتقض بالاين والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضها في الاحكام ولهذا قال ابن سينا بعد اثبات التضاد في الاين والمتى والوضع و
ان يفعل وان ينفعل ان التضاد لا يعرض الاضافة لان الاضافات طبائع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اشد درجات
المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية واما كون الاحر ضدا للابرد كالحار للبارد فلان الاضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة
لمعروضها وجب ان يكون في هذا الحكم ايضا تابعة والا لكانت مستقلة فيه قال واما المتحرك يعني عن الشرح قال واما المحرك
تريد انقسام الحركة بالذات الى الاقسام الثلثة واما مطلق الحركة فينقسم الى اربعة عرضية وقسرية وارادية وطبيعية وان كانت العرضية
لا تخرج عن الاقسام الثلثة ولهذا قيل الحركة ان كانت تبعا لحركة جسم آخر فعرضية والا فان كان محركها موجودا في غير الجسم المتحرك فقسرية وان كان
موجودا فيه نفسه فان كان من شأنه الشعور والقصد فارادية والا فطبيعية والمراد بكون المحرك في المتحرك اعم من ان يكون جزءا
منه او يتعلق به التعلق المخصوص كتعلق النفوس الانسانية بابدانها والنفوس الفلكية بافلاكها فيتحرك الحجر هبوطا والانسان مشيه
وغيره والفلك استدارة فان قيل فعلى رأي من يجعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التقسيم ام يكون الحركات
كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان يراد بالمحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختيارية قال
حركة النفس ارادية قد اشكل الامر في بعض الحركات انها من اي قسم من الاقسام الثلثة لا سيما النبض فكثر اختلاف الكلمة في انها
طبيعية او ارادية وعلى التقديرين فاينية او وضعية او كمية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في المطولات سيما شروح الكليات ونحن
نقتصر على ذكر ما هو اقرب واصوب فنقول اما حركة النفس فارادية باعتبار طبيعية باعتبار على ما قال بعض المتأخرين من الحكماء انها
يتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن المتنفس من ان يقدمه على ذلك الزمان وان يؤخره عنه بحسب ارادته لكنها
لا يتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها فهو طبيعي من حيث الحاجة الى مطلق التنفس وارادي من حيث امكان تغير
التنفسات الجزئية عن اوقات يقتضيها الحاجة ويكون وقوعها في تلك الاوقات على مجرى الطبيعي وهذا ما قال صاحب القانون ان
حركة النفس ارادية يمكن ان تغير عن مجراها الطبيعي والاعتراض بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس ليس بشيء لان النائم يفعل
الحركات الارادية لكن لا يشعر بارادته او لا يذكر شعوره ولذلك قد تحرك الاعضاء بسبب الملال عن بعض الاوضاع ويحكها عند الحاجة
الى الحك ولا يشعر بذلك واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية وطبيعته انما يقتضي الزيادة في الاقطار على حدود العذاء ونفوذه فيما بين الاجزاء وكذا
النبض عند المحققين فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر من خارج بل عادة القلب من القوى الحيوانية ويجعل
الجمهور الى انها مكانية وقيل وضعية وقيل كمية فان قيل الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدة او هابطة على ما
هو حوابه قلنا ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما الطبيعة النباتية والحيوانية وقد يفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة
القلب والشرايين من شأنها احداث حركة فيها من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهي الانقباض لكن
ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض
تحصيل المركز بل دفع الهواء المتغير للمزاج والاحتياج الى هذين الامرين مما يتعاقب حالا فحالا فيتعاقب الاثار المتضادة عن
القوة الواحدة قال ومنهم من ذهب بعضهم عن الاشكال المذكور بمنع انحصار الحركة بالذات في الاقسام الثلثة وجعل
احد القسمين ان الحركة اما ذاتية او عارضة والذاتية ان كانت على نهج واحد فبسيطة والا فمركبة والبسيطة ان كانت تابعة لارادة
فارادية كحركة الفلك والا فطبيعية كالحركة الهابطة للحجر النازل من الهواء والمركبة ان لم يكن من خواص الحيوان فنباتية كالنمو وان
كانت فاما ان تكون تابعة للارادة وهي الارادية كالمشي او لا وهي التسخيرية كالنبض والعارضة ان كان المحرك جزءا من المتحرك او
كالجزء له بالطبع فعرضية والا فقسرية قال ثم العلة يعني ان الحركة الطبيعية في البسائط العنصرية وان كانت على نهج واحد

تغيرت الجواهر م

بالقياس م

فيه وفي آن ... م

حركة النبض

معني م

فقد تفعل للروح م

فعرضية ارادية م

طبيعية م

بمعنى كونها الى الحيز الطبيعي لكونها قد تختلف بحسب الاحوال كصعود الماء اذا وقع تحت الارض وهبوطه اذا وقع فوق الهواء بيان ذلك ان العلة للحركة
الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة بين الاجسام والا لزم دوام الحركة وعمومها للاجسام واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضرورة تحقق المعلول
عند تحقق العلة وليست ايضا الطبيعة المختصة بذلك الجسم والا لزم دوام الحركة لما ذكرنا بل هي الطبيعة الحاصلة بشرط مقارنة امر غير طبيعي هو زوال حالة
ملايمة فيتحرك الجسم بطبعه طلبا لتلك الحالة الملايمة ويقف بطبعه عند الوصول اليه ثم لا خفاء في ان الاحوال الملايمة بطبايع الاجسام تختلف بحسب
اختلاف الطبايع مثلا الحالة الملايمة للارض ان تكون تحت الماء والهواء والنار وللماء ان يكون فوقها وتحت الاخيرين وعلى هذا القياس فمن
هنا تختلف جهات الحركة ولما كانت الحركة لطلب الحالة الملايمة لا لمجرد الهرب عن الحالة الغير الملايمة كانت اولوية الجهة التي اليها الحركة ظاهرة ولا
خفاء في ان معنى طلب الحالة الملايمة هنا التوجه اليها بحيث اذا حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما في الغايات الارادية كما ان معنى
الهرب عن الحالة الغير الملايمة الانصراف عنها فلا يختص هذا بالحركة الارادية كما يتوهم من ظاهر معناها اللغوي الموقوف على الشعور والارادة ثم
ثم لما كان زوال الحالة الملايمة لحصول الماء في حيزه مثلا قد يكون بخروجه قسرا الى فوق فيتوجه عند زوال القاسر الى تحت وقد يكون بالعكس
فبالعكس جاز في الحركة الطبيعية لجسم واحد ان تختلف جهتها فتارة يكون الى فوق وتارة الى تحت فتكون **البحث الرابع** اختلاف الحركات
قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف
بالانقسام فتشير في هذا البحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة يتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه
وما اليه بمنزلة الذاتية تختلف باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة الوضعي لا تختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا
تختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه لو اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان لان تنوع الموضوعات
او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله
بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير
ارادة لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة
للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لما سبق من ان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا
لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى اختلف الحركة وان كان ما فيه واحدا اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة
واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم
التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه وان اتحد المبدأ والمنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى
السواد على طريق الاغبرة الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاغبرة الخضرة ثم النيلية ثم السواد وما ذكر في المواقف من انه لا بد من
وحدة ما فيه وما منه وما اليه اذ لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالتسخن والتسود ليس على ما ينبغي لان هذا انما يصح للتمثيل دون التعليل وكانه
اراد انه يختلف النوع عند اختلاف مجرد ما فيه كما يختلف عند اختلاف الامور الثلثة مثل التسخن والتسود اذا كان الاصل كالتسخن والتبرد
فصحف الى التسود واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم
غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة
بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية يستلزم وحدة ما منه
وما اليه من غير عكس فلهذا اكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه لا يقال ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة
ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان
معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية بل ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو
والتخلخل والتسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا يكثر فيها بالفعل اصلا
قد يقع

ماهية الحركة

تعلق الحركة بما فيه وما منه وما اليه يكاد يكون ذاتيا يوجب الاختلاف فيه الاختلاف في الماهية وما عداها عرضيا يوجب الاختلاف فيه الاختلاف في الهوية فقط سوى المتحرك فان اختلافه لا يقدح في هويتها الاتصالية الواحدة بالذات وان كانت يتوهم فيها كثرة باعتبار النسب الى المتحركات فلذا كانت وحدتها النوعية بوحدة الامور الثلثة والشخصية بوحدة ما سوى المتحرك م

١٩٨

قد يقع بمؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بتلاحق الجذوب وحركة الماء في الجرار بتلاحق النيران من ذلك اجتماع المؤثرين على
اثر واحد لان تاثير كل انما يكون في اثر اخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض والتجزي لا يقدح في وحدتها على الاتصال لانه بمجرد الوهم من غير
انقسام بالفعل وكذا ما يتوهم من تكثرها باعتبار نسبتها الى المتحركات فانه لا يبطل وحدتها الاتصالية كما يتوهم لحركة الفلك مع اتصالها انقسامات
بسبب الشروق والغروب والمسامتات فان قيل ان اريد الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج او بمعنى الكون
في الوسط اعني الحالة المستمرة الغير المنقسمة فهو امر كلي والواقع بهذا المتحرك جزئي مغاير للواقع بذاك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين
قلنا الظاهر هو الاول ومعنى كونه وهميا انه بصفة الامتداد والاجتماع لا يوجد الا في الوهم والا فابعاضها المتوهمة موجودة في الخارج لكن
على التجدد والانقضاء كالزمان لا على الاجتماع والاستقرار كالخط مثلا وهذا المجموع قد يتحد بالشخص مع تعدد المحرك كالخط الواحد يقع بعض
اجزائه بفاعل وبعضها بفاعل اخر لكن ميل الامام الرازي الى الثاني وقد حقق القول فيه بان الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى
امر موجود في الان مستمر باستمرار الزمان ويصير واحدا بالشخص بوحدة الموضوع والزمان وما فيه واذا فرضت للمسافة حدود معينة
فعند وصول المتحرك اليها يعرض لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط وغيره ونه حصولا في ذلك الوسط امرا زايدا على ذاته
الشخصية وهي باقية عند زوال الجسم عن ذلك الحد الى حد اخر وانما يزول عارض من عوارضها وليس الحصول في الوسط امرا كليا يكون له كثرة عددية
لان ذلك انما يكون لو كان في المسافة كثرة عددية توجب تعدد الحصول في هذا الحدود المسافة عن الحصول في ذلك وليس كذلك لان المسافة متصل
واحد لا اجزاء لها بالفعل فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع والزمان لا يكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه كالخط الواحد فقوله
لان المعتبر في الكلية امكان فرض الجزئيات لا الاجزاء وهو غير ممكن هيهنا ثم قال هذا ما عندي في هذا الموضع المشكل العسر وانت خبير بما
بين طرفي كلامه فان قيل كيف جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان وما فيه في الوحدة الشخصية دون النوعية حيث احتيج الى اعتبار
وحدة ما منه وما اليه ايضا قلنا لان المعتبر في وحدة الحركة بالشخص وحدة هذه الامور بالشخص وفي وحدتها النوعية وحدتها بالنوع و
ظاهر ان وحدة ما فيه بالشخص يستلزم وحدة ما منه وما اليه ووحدته بالنوع لا يستلزم وحدتها بالنوع كما في النمو مع الذبول والتسخن مع
التبرد والتسود مع التبيض ونحو ذلك بقي هيهنا بحث وهو ان تنوع الحركة وما فيه وما منه وما اليه ظاهر في الكم والكيف والوضع فان المقادير العارضة
لبدن الانسان من الطفولة الى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا الوان العنب واوضاع الفلك واما في الاين فمشكل لانهم يجعلون الحركة
الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين من الارض والسماء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما منه وما اليه دون ما فيه والحركة من نقطة الى نقطة على
الاستقامة واخرى بينهما على الانحناء مختلفتين لاختلاف ما فيه دون ما منه وما اليه والحركة على الاستقامة عشرة ذراع فرسخا او اكثر متفقة
بالنوع لعدم الاختلاف في شيء من الامور الثلثة فلم يعتبروا في هذا الاتفاق والاختلاف بحال طبايع الاجسام المحيطة بالمتحرك بل بحال
الايون انفسها وظاهر ان كون الاين الذي بجهة اسفل الهواء مخالفا بالنوع للاين الذي في اعلاه وكون الايون التي في الاوساط
متفقة بالنوع تحكم اذ لا تفاوت الا بالقرب من المركز والمحيط وهو امر عارض ولو اخذ مجموع المعروض والعارض وجعل نوعا فمثله ثابت
في الاوساط غايته انه لا يكون على تلك الغاية من القرب والبعد وكذا الكلام في الايون التي يترتب على الاستقامة المسافة لو انحنائها
والتي يترتب على الاستقامة عشرة وليست فان الاختلاف النوعي والاتفاق فيها مما ليس بظاهر وغاية ما يمكن في ذلك ان الحركة لما انطبقت
على المسافة التي هي امتداد متصل وقد تقرر عندهم ان المستقيم والمنحني نوعان من الكم كالاستقامة والانحناء من الكيف وجعلوا الحركة
ايضا كذلك ولهذا يوصف هي ايضا بالاستقامة والاستدارة وهذا بخلاف الزمان المنطبق على الحركة لانه واحد لا يعرض له التكثر
والانقطاع بالفعل واما في الصعود والهبوط فذكر الامام ان الطرفين وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدائية والمنتهائية وهما
متنافيان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في وقوع الاختلاف بين الحركتين ويرد عليه ان هذا جار في كل حركة من مبدأ الى منتهى
مع الرجوع عنه الى ذلك المبدأ الا ان يقال لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما في جهتين حقيقيتين لا يتبدلان اصلا فلا يصير

١٩٩

بوحدة ما فيه حتى ان الواقع في كل مقولة جنس عال هو الحركة ثم ينازلون ترتيب اجناسها فبناه على ان مطلق الحركة ليس جنسا لما يقع
في كل مقولة بل انما يقال عليها بالتشكيك او الاشتراك واما تضادها فللتضاد ما منه وما اليه بالذات كتبيض الاسود وتسود الابيض وبالعرض
كالصعود والهبوط بحسب ما عرض لنقطتين من الفوقية والتحتية وقيام المبدئية والمنتهية ويلزمه التضاد بين كل حركتين وعكسها
ولو على الاستدارة وقد ذكروا ان لا تضاد بين الحركات الوضعية حتى الشرقية والغربية لان كلا يفعل مثل ما يفعله الاخرى لكن في النصفين
على التبادل ولعله يلتزم لو ثبت اختلاف الماهية وغاية التخالف م

العلو سفلا او بالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعد عن ما بطة او بالعكس بخلاف الحركة عنه وبسرة قال
واما ان وحدتها الجنسية ذكروا ان الوحدة الجنسية للحركة انما يكون بوحدة ما فيه جنسا في المقول حتى ان الحركة في الكم مع الحركة في الكيف والاين و
الوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد وكذا في الكيف وغيره وصرح الامام بان انحاء حركات المقولة الواحدة
اتحادها في الجنس العالي ثم يتنازل على ترتيب اجناس المقولة مثلا الحركة في الكيف جنس عال وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في المبصرات
وتحتها الحركة في الالوان وعلى هذا القياس ولا خفاء في ان هذا انما يصح لو لم يكن مطلق الحركة جنسا لما تحته بل يكون مقولية الحركة على الاربع
بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطلق شامل او بالتشكيك فيكون المطلق عرضيا للاقسام لا ذاتيا والاول باطل لمثل ما مر في الوجود كيف والتغير
التدريجي الذي هو حاصل قولهم كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل واما الثاني اعني التشكيك فذهب اليه
الكثيرون تمسكا بان الحركة كمال اي وجود للشيء من شأنه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكون طبيعة كلية لان المقول بالتشكيك
مفهوم الوجود لا ما صدق هو عليه من الافراد ومنعه اظهر لانه لا يتصور كون بعض اقسام الحركة اولى او اقدم او اشد في كونها حركة بل اكمل
في الاتصاف بالوجود كالعدد يكون بعضه باقسامه تتقدم على البعض في الوجود لا في العددية فيكون التشكيك فيما يرادفه الوجود فان
قيل على تقدير التواطؤ لا يثبت الجنسية لجواز ان يكون عارضا كالماشي قلنا هذا سهو لانه بعيد غير مفيد اما البعد فلانه لا يعقل من الحركة
في الكيف مثلا الا التغير على التدريج من كيفية واما عدم الافادة فلان القول بان الوحدة الجنسية يتوقف على وحدة ما فيه انما يتم اذا ثبت الكيفية م
عدم جنسية مطلق الحركة ولا يكفي عدم ثبوت الجنسية وقد يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشر لانها لا تخلو ان
يكون جنسا عاليا بل ربما يكون فوق المقولات الاربع فيبطل كونها اجناسا عالية وقد يجاب بالمنع لجواز ان يكون من مقولة ان ينفعل على ما
سبق مع وقوعها في المقولات الاربع بالمعنى الذي ذكرنا وانما يلزم ما ذكر لو كان الحركة الواقعة في الكم من الكم وفي الكيف من الكيف وفي
الاين من الاين وفي الوضع من الوضع فانه يمتنع حينئذ كون مطلق الحركة مندرجا تحت شيء من المقولات العشر لامتناع تداخلها ثم لو اريد
ان الوحدة الجنسية لما يصدق عليه انه بعض اقسام الحركة انما يكون بالوحدة الجنسية لما فيه الحركة لكان وجها ولا ينافيه كون مطلق
الحركة جنسا فكل ـــــــ واما تضادها فلا خفاء في ان اختلاف احوال الحركة انما يكون لاختلاف متعلقاتها فتضاد الحركة ليس لتضاد
المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد ومثل الصاعد
الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او
من غاية نموه الى ذبوله وبالعكس او من انتصابه الى انتكاسه وبالعكس ولا التضاد والمحرك لتماثلها مع تضاد الحركتين كما في الحركة الصاعدة
للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادها مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد
الزمان لانه ليس فيه اختلاف ماهية فضلا عن التضاد ولو فرض فتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ولا التضاد ما فيه لان الصعود
والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطرفين فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه وتضادهما
قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن غاية النمو الذي في طبيعة الجسم الى غاية الذبول وبالعكس ومن
الانتصاب الى الانتكاس وبالعكس وما يقال انه لا تضاد في الحركة الوضعية فمخصص بالمستديرة وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة
بحسب ما بين مبدأيهما من التضاد بما عرض من كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل
قد ذكروا ان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا ابعد
قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصه بحيث يجب صدق هذا الضدين على المعروض
او على ما يتعلق به فلا استبعاد ومهنا قد صدق بتضاد الطرفين هذا الضدين على الحركتين لانها اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان
يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما نوعين من جنس بينهما غاية الخلاف وهذا بخلاف الحركة المستقيمة من نقطة من المسافة
الى

الا نقطة مع الرجوع عنها الى الاولى لا بطريق الصعود والهبوط فانها نوع واحد وبخلاف المستقيمة والمنحنية وان كانت احديهما فوق والاخرى تحت
فانها ليستا على غاية الخلاف لانه بين كل نقطتين قسيا غير متناهية والعظمى اشد مخالفة ولا يجوز ان يعتبر مطلق الانحناء لانه لا يوجد في الخارج الا في ضمن لانه م
معين وكل معين يوجد فما فوقه اشد مخالفة منه ومهنا مواضع بحث الاول ان القوس التي تماس محدب الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغي
ان يكون ضدا للحركة المستقيمة لصدق الحد بجميع شرائطه الثاني ان الصاعدة والهابطة المستقيمتين ايضا قد لا تكونان على غاية الخلاف كالصعود من جهة الارض والهبوط
الى النار والهبوط منها اليه لظهور ان الصعود الى الفلك اشد مخالفة لذلك الهبوط الى مركز الارض اشد مخالفة لذلك الصعود الثالث ان ظاهر
كلامهم ان المعتبر في تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهيهما جميعا فالصعود والهبوط من المركز والمحيط الى حيز من الهواء مثلا لا يكونان
متضادين لاتحاد المنتهى وكذا الصعود والهبوط منه الى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ وقد صرح ابن سينا بانه لا تضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق
الهواء ومن تحت الارض لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة ولا يظهر لهذا سبب سوى ما ذكره الامام وهو انهما ليستا على غاية التباعد لان البعد
بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه عن المحيط وعلى هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية
الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز لكن فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه مهنا في التضاد من غاية التباعد
وكون منه الواحد واحدا وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان والجواب ان تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه
من حيث الحصول فيهما لكن لا كيف كان بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان
لما يعارض لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات الرابع ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى
من حيث وصف المبدائية والمنتهية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة انما كان ببعض الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدأ
وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما واوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات فان قيل موجب تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهيهما
لا تضاد المبدأ والمنتهى قلنا معنى الكلام لان المبدأ والمنتهى لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطة مبدأهما متضادين لكونهما مبدأ
ومنتهى للصاعدة وكذا منتهاهما لكونهما مبدأ ومنتهى للهابطة فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها
الى الاولى بل المستديرة ايضا كالفلك تحرك جسم من اول الحمل الى اول الميزان ثم رجع عنه الى اول الحمل بحيث يكون ممر الحركتين على الحمل والثور
والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة ويتحقق البداية والنهاية بالفعل فلا يندفع بما قيل ان الحركة على التوالي لا تضاد الحركة على خلاف
التوالي لان كلا منها يفعل مثل ما يفعل الاخرى لكن في النصفين على التبادل مثلا المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي يكون ما فيه
الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدي على خلاف التوالي يكون ما فيه الجوزاء والثور والحمل والحوت
والدلو والصعود بالعكس فقد فعل كل منهما ما فعله الاخر لكن في النصف الاخر قلنا لو ثبت الاختلاف بالماهية وغاية الخلاف التزم التضاد
وهم انما نفوا التضاد عن الحركات المستديرة الوضعية كحركة الرحى واما ذكرت من الحركتين بين الحمل والميزان حركة اينية على الاستدارة كحركة
النمل على الرحى قال ـــــــ واما انقسامها فلا خفاء في تطابق الحركة والزمان وما يقع فيه التغير من المقادير والكيفيات والاين والاوضاع
ونحو ذلك فعند انقسام احد الامور الثلاثة ينقسم الآخران ضرورة واما المبدأ والمنتهى فظاهر واما المحرك فالتفصيل وهو انه قد ينقسم وقد لا ينقسم وبتقدير
الانقسام فقد يتوزع البعض منه على التحريك وقد لا يتوزع وبتقدير التوزع هل يكون بعض الاثر للبعض وبالجملة فالكلام فيه طويل واما
المتحرك فمن حيث انه محل للحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه ظاهرا لكنه خفي من جهة
الخفاء في ان القابل للانقسام من الحركة حلول السريان كالبياض في الجسم وقد اختص ذلك في الحركة الاينية بمزيد خفاء به فان اجزاء المتحرك لا يفارقه
امكنتها بالكلية بل يشبه ان يكون الاجزاء الباطنة لا يفارق امكنتها اصلا ثم لو عرض للاجزاء انفصال كان للحركة انقسام شبيه بالانقسام في
العرض لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى استدلاله فانه يشبه مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام
الكلي الذي هو تكثر امتداده الى ما الوهمي الى ما له من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة

او المحيطين م
لانه م
والهبوط
مسافته م
فبانقسام الزمان ومنها تنقسم المسافة الى نصف بالمبدأ واحد
او نصفين يحصل بعد حلوله الابيض في نصفين نصف الحركة الى الكل ونسبة الى الاخر مثل ما الى اجزاء ما المحرك عبر البعض اذا عرض للجزء انفصال لان الاجزاء الباطنة لا تفارق انواعها م
المتحرك م
الى ... حال في الحركة م

من لوازم الحركة كيفية قابلة للشدة والضعف مختلفة بحسب الاضافة يسمى باعتبار الشدة سرعة وباعتبار الضعف بطوءاً وسبب البطوء المعاوقة الداخلية في غير الحركة الطبيعية والخارجية في الكل لا تخلل السكنات لوجوه الاول انه يستلزم امتناع تلازم الحركتين مع تفاوت المسافتين لاستلزامه تفاوت السكنات المنافي لتلازم الحركات واللازم منتف كما في حركة الشمس وما يتخيل من حركة الظل وفي حركة طوق الرحى ونحو ذلك الثاني ان انتفاء الحركة مع تحقق المقتضي وعدم المانع ضروري البطلان الثالث ان فضل سكنات الفرس الشديد العدو حينئذ على حركاته كفضل حركات الفلك الاعظم عليها فيلزم ان يرى ساكنا على الدوام لكون الحركات مغمورة في زمان هو اضعاف الاف زمان الحركة لا اقل للقطع بان الجسم حال السكون يرى ساكنا وان كان السكون عدميا ورد الاول بان تلازم الحركتين عادي لا عقلي فلا يمتنع الافتراق

والثاني بان الحركات بمحض خلق الله من غير تاثير للقوى

والثالث بان امتزج الحركات والسكنات بحيث لا يتميز الحس ازمنتها والحركات لكونها وجودية متجددة تبهر السكنات وان كانت متكثرة

المساوية

او الزمان وذلك — المبحث الخامس لا بد للحركة من زمان ومن امتداد في الاين او الكم او الكيف او الوضع ولا باس بتسميته مسافة وان كان الاسم باطلاقه لما في الاين وهما اعني الزمان والمسافة يقبلان القسمة فاذا فرضنا قطع مسافة في زمان اقل او يقطع في ذلك الزمان مسافة اقل مع ان حقيقة الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك بصفة في الحركة يشتد فيقطع المسافة الاطول ويسمى سرعة ويضعف فيقطع المسافة الاقصر ويسمى بطوءاً ولا يقدر على التعبير عنهما الا بما يلزمهما من قطع المسافة الاطول في زمان مساو او للمسافة المساوية في زمان اقل وقطع المسافة الاقصر في زمان مساو او المسافة في زمان اكثر ويختلفان بحسب الاعتبار فيكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى ما يقطع مسافتها في زمان اكثر او يقطع في زمانها مسافة اقل وبطيئة بالنسبة الى عكس ذلك — وسبب البطوء يعني ان المعاوقة التي يكون من نفس المتحرك كثقل الجسم يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل لا الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر وما يعاوقه والمعاوقة التي يكون من الخارج كغلظ قوام ما يتحرك فيه يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية كنزول الحجر في الماء والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطوئها نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولا خفاء في سببية هذه الامور في الجملة لكن عند الفلاسفة من جهة انها يصير سببا لضعف الميل الذي هو العلة القريبة للحركة فيضعف المعلول وعند المتكلمين من جهة انه يكثر تخلل السكنات التي لا يخلو الحركة عن شوبها ويختلف بالسرعة والبطوء بحسب قلتها وكثرتها والفلاسفة نفوا ذلك بوجوه الاول انه لو كان البطوء لتخلل السكنات لامتنع تلازم حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول والقصر لان الحركة التي في المسافة الاقصر يكون ابطأ ضرورة اتحاد الزمان فيكون تخلل السكنات فيها اكثر فيصدق انه قد لا يتحرك الثاني عند تحرك الاول فلا يصدق انه كلما تحرك الثاني تحرك الاول وبالعكس على ما هو معنى التلازم لكن اللازم باطل لتحقق التلازم مع تفاوت المسافة في صور كثيرة كحركة الشمس مع ما يتخيل من حركة ظلال الاشخاص وانما قلنا يتخيل لان الظل عرض لا حركة له بل انما يطرأ على الضوء الاول اعني الضوء الحاصل من مقابلة جرم الشمس فيرى كانه يتحرك الى الانتقاص او يزول الضوء الاول فيحدث الظل شيئا فشيئا فيرى كانه متحرك الى الازدياد وكحركة طرفي الرحى اعني الدائرة العظيمة والصغيرة وكحركتي الشعبتين الخارجة والمتوسطة من الفرجار ذي الشعب الثلث عند رسمهما الدائرة العظيمة والصغيرة واجيب بانا لا نم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادي يجوز انفكاكه بان يتحرك الشمس مع سكون الظل وكذا في جميع الصور غايته انه انفكاك الرحى والفرجار وهو ملتزم الثاني ان في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة والا انتفت الحركة فلو وقع في اثنائها سكون لزم تخلف المعلول عن تمام العلة وهو محال واجيب بان المؤثر في الحركات بل في جميع الممكنات قدرة الفاعل المختار فله ان يوجد الحركة في زمان والسكون في آخر مع كون المتحرك بحاله الا ان جميع الحركات يكون قسرية بمعنى كونها بايجاد الغير الثالث انه لو كان البطوء لتخلل السكنات لزم ان لا يقع الاحساس بشيء من الحركات المشاهدة في عالم العناصر كعدو الفرس وطيران الطائر ومرور السهم وغير ذلك الا مشوبة بسكنات هي اضعاف الافها واللازم ظاهر الانتفاء وجه اللزوم ان تلك الحركات لا يقطع في اليوم بليلته الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي يتم في اليوم بليلته دورة ما ليس له قدر محسوس وبالجملة ففي غاية الصغر فتلك الحركات في غاية البطوء فيلزم ان يتخلل حركة الفرس مثلا سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم على حركاته ويكون الحركات مغمورة لا يحس بها اصلا فيرى الفرس ساكنا على الدوام او يحس بها في زمان اقل من زمان السكنات بتلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف الالاف ما يرى متحركا لان السكون وان كان عدميا عندهم لكن لا خفاء ان الجسم قد يرى ساكنا وقد يرى متحركا ويفرق الحس بين الحالين واجيب بان تخلل السكنات بين الحركات وامتزاجها بها بحيث لا يفرق الحس بين ازمنتها بل صارتا بمنزلة شيء واحد الا ان الحركات لكونها وجودية يظهر على الحس شيئا فشيئا تبهر السكنات وتغلبها وان كانت السكنات في غاية الكثرة فيرى الفرس متحركا ولا يخفى على المنصف قوة الادلة وضعف الاجوبة — وذلك ثم كل من السرعة والبطوء قابل للشدة والضعف لا اختلاف في ذلك لكن هل ينتهيان الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطوء وبطيئة لا حظ لها

وهل ينتهي ذلك الى حد ام لا فيه تردد وميل الامام الى الاول وان كان الثاني اشبه باصولهم

زعم بعضهم ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا لان آن الوصول غير آن الرجوع ضرورة فلو لم يتخللهما زمان لزم تتالي الآنين المستلزم لوجود الجزء وحيث لا حركة بين الوصول والرجوع تعين السكون والجواب بعد تسليم امتناع الجزء لان الآن بالفعل ما لم ينقطع الزمان اللهم الا ان يراد به زمان لا ينقسم الا بالوهم وحينئذ لا نسلم تغاير آني الوصول والرجوع ولا استحالة تتالي الآنين وايا النقض بكل حركة مستقيمة سيما اذا ادرنا كرة على سطح فان آن الوصول الى كل نقطة يغاير آن الانفصال عنها ويلزم تتالي الآنين او تخلل زمان السكون فقد يرد بان انقسام المسافة هنا محض توهم

من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه باصولهم هو الثاني لان الحركة لا يكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احد المقولات الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية فكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن ميل الامام الى الاول تمسكا بانه لو لم ينتهيا الى حد لكان بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد فلم يتصور الشدة والضعف لكونه انتقالا من ضد الى ضد وضعفه ظاهر وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة وهو ايضا ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم لما كانت الابعاد متناهية فقطع اطول مسافة في اقصر زمان ربما يخلو عن البطوء كما في حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات فانها هو بالنسبة الى ما هو في الوجود دون ما في الامكان فلا يمتنع ان يقع في اقل من ذلك القدر من الزمان

بانتهائهما

— المبحث السادس ذهب بعض الفلاسفة والمتكلمين الى ان بين كل حركتين مستقيمتين زمانا يسكن فيه المتحرك سواء كانت الثانية رجوعا الى الصوب الاول او انعطافا الى صوب آخر ولا خفاء في ان حصول الزاوية انما يكون على تقدير الانعطاف دون الرجوع لان الخط واحد فعبارة التجريد وهي انه لا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف ليست على ما ينبغي وقد فسرت بانه لا اتصال للحركات الاينية التي يفعل نقطا هي نقط زوايا الرجوع ولا التي يفعل نقطا هي نقط زوايا الانعطاف والعمدة في احتجاج الفلاسفة ان الوصول الى النهاية آني لانه لو كان زمانيا ففي نصف ذلك الزمان اما ان يحصل الوصول فلا يكون في ذلك الزمان بل في نصفه او لا يحصل فلا يكون المفروض زمان الوصول وكذا الرجوع اعني ابتداؤه الذي قد يعبر عنه باللاوصول واللامماسة والمباينة والمفارقة فلا يرد ما قيل ان كلا من ذلك حركة وهي زمانية لا آنية والآنان متغايران ضرورة فان لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات فيكون الامتداد الزماني الذي هو مقدار الحركة متألفا من الآنات وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى ولما كان بينهما زمان ولا حركة فيه تعين السكون ولما كان منع ضرورة تغاير الآنين ظاهرا بناء على جواز ان يقع الوصول واللاوصول اعني نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن واحد هو مشترك بين زمانيهما كالنقطة الواحدة التي يكون بداية خط ونهاية خط آخر وليس هذا من اجتماع النقيضين اعني الوصول واللاوصول في شيء لان معناه ان يصدق على الشيء انه واصل وليس بواصل لا ان يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذي هو لا وصول كما يحصل للجسم الحركة والسكون الذي هو لا حركة قرره بعضهم بهذا الوجه بوجه لم وهو ان الحركة انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة عن حد ما مقربة الى حد آخر ميلا وهي العلة للوصول الى الحد وان لم يسم باعتبار الايصال ميلا فيكون موجودة في آن الوصول وليس الميل من الامور التي لا توجد الا في الزمان كالحركة اعني اللاوصول اعني المباينة عن ذلك الحد لا يحدث الا بحدوث ميل ثان ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه في آن واحد ولاستحالة تتالي الآنين يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم الحركة وهو معنى السكون ويرد عليه بعد تسليم نفي الجزء وثبوت كون الميل علة موجبة للوصول الامتناع ليلزم بقاؤه معه ان الآن عندكم طرف الزمان بمنزلة النقطة للخط فلا يتحقق في الخارج ما لم ينقطع الزمان وانما هو موهوم محض بما يفرض للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول او الرجوع وان اردتم به زمانا لا ينقسم الا بحسب الوهم فلا نم تغاير الميلين لجواز ان يقعا في آن واحد بحسب ما له من الانقسام الوهمي ولو سلم فلا نم استحالة تتالي الآنين بهذا المعنى وانما يستحيل لو لزم منه وجود الجزء اعني ما لا ينقسم بالوهم ايضا ولا خفاء في ضعف المنع الاول فانهم يعنون بالآن ما لا ينقسم اصلا حيث يعللون استحالة تتالي الآنات باستلزامه وجود الجزء وكانهم يجعلون انقسام الزمان الى الماضي والمستقبل كافيا في تحقق الآن اعني الطرف الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل ويحكون على كثير من الاشياء بانها آنية لا زمانية فان قيل ما بال تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالي الآنين استلزمه قلنا لانه على تقدير التتالي يكون الامتداد الذي هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة متألفا من الآنات بزيادة واحد واحد ولا كذلك تحقق طرف للزمان هو عرض قائم بغيره حال فيه حلول السرياني وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متألفا من النقاط يستلزمه وقد يقال لو صح الحجة المذكورة لزم تتالي الآنات اذ كل

حده

ظ ولاستحالة

في آن زمان

آني

ان صعود الحجر بغلبة اعتماده المجتلب على اللازم وهبوطه بالعكس وبينهما لا محالة تعادل يقتضي السكون لامتناع الترجح بلا مرجح والجواب انه لو سلم التعادل ففي آن الوصول
ولزوم السكون بمعنى عدم الحركة ولو في آن مما لا نزاع فيه احتج المانع بانه لو لزم هذا السكون لزم منه محالات الاول بقاؤه لبقاء التعادل بناء على ان القاسرة انما كانت
بضعف ممانعة الهواء المخروق الثاني وقوعه لا عن سبب لانه ليس طبيعيا والتقدير عدم القسر والارادة الثالث وقوعه لا في زمان معين لان كل زمان يفرض فاقل منه كان
الرابع وقوف الجبل الهابط لملاقاة الخردلة الصاعدة ورد الاول بان الطبيعة تتدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا يكون هبوط الحجر عند القرب
من الارض اقوى والثاني بان تعادل القوتين قاسر والثالث بانه يقع في زمان لا يقبل الانقسام العقلي الرابع بان الخردلة يرجع بمصادمة هواء الجبل قبل ان يلاقيها مع ان
وقوفه مستبعد لا مستحيل م

السكنات في كل حركة مستقيمة سيما لو كانت على اجسام منضودة اذ كان المتحرك لا يماس المسافة الا بنقطة نقطة على التوالي كما لو درنا كرة على
سطح مستو او ركبناها على دولاب دائر فوق سطح مستو فان آن الوصول الى كل نقطة يغاير آن اللاوصول عنه فيجاب بان انقسام المسافة مطلقا سواء
كانت على جسم واحد او اجسام مختلفة محض توهم فلا تحقق للنقط والآنات بخلاف ما لو انقطعت الحركة فتحقق لها نهاية فانه لا بد من وقوع في المبادي
ايضا لا قطعا بناء عليه وفيه نظر لا يخفى قال وزعم الجبائي يعني انه يثبت السكون بين الحركة الصاعدة والهابطة تمسكا بان الحجر مثلا انما يصعد
بسبب ان اعتماده المجتلب اعني الميل القسري يغلب اعتماده اللازم اعني الميل الطبيعي ثم لا يزال يضعف بمصادمات الهواء المخروق الى ان يغلب
اللازم فيرجع الحجر هابطا والانتقال من الغالبية الى المغلوبية لا يتصور الا بعد التعادل وعنده يجب السكون لانه لو تحرك فاما قسرا او طبعا وكل منهما
ترجح بلا مرجح والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فلم لا يكفيه آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى
وان سمي عدم الحركة في الآن سكونا كان معنى الكلام ان الحركة الاولى ينقطع وينعدم فيحدث بعدها حركة اخرى وهذا مما لا يتصور فيه نزاع قال
احتج المانع اي القائل بعدم لزوم سكون بين الحركتين بوجوه الاول انه لو لزم انتهاء الصاعدة القسرية الى زمان سكون لزم ثباته من غير تعقب
هبوط لانه لا سبب لضعف القاسرة الا مصادمة المخروق وهي منتفية عند السكون واجيب بالمنع بل الطبيعة يتدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف
بحسب الذات ولهذا يكون حركة الحجر الهابط عند القرب من الارض اشد وما ذكر ابن سينا من انه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل
الحجر المرمي الى سطح الفلك ممنوع الثاني انه لو لزم لكان اما سكونا طبيعيا وهو ظاهر البطلان واما قسريا والتقدير عدم القاسر الى السكون
واجيب بان تعادل القوتين قاسر الى ان تغلب الطبيعة وفي كلام ابن سينا ان القوة القاسرة مسكنة للجسم في بعض الاحياز
والى احد هذين المعنيين ينظر ما قال الامام ان هذا السكون لما كان ضروري الحصول لم يستدع علة كسائر اللوازم الثالث انه لو لزم لضرورة
تعادل القوتين او استحالة تتالي الآنين امتنع كونه في زمان لان كل زمان نفرض فاقل منه كاف في دفع تلك الضرورة واجيب بانه يقع في زمان
لا يقبل الانقسام لمجرد الوهم لانه الذي يمتنع ان يكون بعضه مقدارا للسكون وبعضه لا الرابع انه يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاة
الخردلة الصاعدة واجيب بان الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فسكونه يكون قبل ملاقاة الجبل فان قيل قد نشاهد الملاقاة كما في
حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة النبال فوق فانه نعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا لو سلم
فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل قال البحث السابع في يكون الجسم حركين تبا لجهتين واهلها كالحركة في السفينة الى الصوب
الذي يتحرك اليه السفينة فيتبعد من المبداء بقدر الحركتين والى جهتين متقابلتين كالمتحرك الى خلاف جهة السفينة فانه لم يكن لاحدى
الحركتين فضل على الاخرى يرى الشخص ساكنا في المبداء وان كان لاحدهما فضل يرى الشخص راجعا وعلى هذا
يتبين سرعة الكواكب وبطؤها ووقوفها ورجوعها والى جهتين غير متقابلتين كالمتحرك على عرض السفينة يجري شرقي فيبعد الى جهتين بقدر
الحركتين وقد يتحرك الجسم الى جهات مختلفة كحركة الشخص شرقا وسفينة يدفع شمالا والماء يجري غربا وتحركه الريح جنوبا فيكون متوسطا
بين تلك الجهات على حسب مقتضيات الحركات قال البحث الثامن في السكون تقابل الحركة وتقع في المقولات الاربع
اما الاين فتعني بحفظ النسب الحاصلة للجسم الى الاشياء الخارجية بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلثة الباقية
فتعني بحفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يبقى الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف والكيف من غير اشتداد
او ضعف وفي الوضع من غير تبدل وهو بهذا المعنى عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فيكون بينهما
تقابل العدم والملكة وبعيد عما من شانه ان يخرج عدم الحركة الاعراض والمفارقات والاجسام في آن ابتداء الحركة
كذا الاجسام التي يمتنع خروجها عن احيازها كالكليات لا فلاك والعناصر قال الامام ومن الاجسام الخالية عن الحركة والسكون
الاجسام التي لا اشتيا محيطا بها اكثر من آن واحد كالجسم الواقف في المكان السيال فانه ليس بمتحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة
الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن لعدم الاستقرار فانه ثم انه يقابل الحركة تقابل الاخلاق
الحركة

الآم

فيبعد عن المبداء بقدر فضل احديهما او الى جهتين متقابلتين فيبعد بقدر الحركتين ٤٥

في الاين حفظ النسب وفي غيره حفظ النوع ٢٠٦

الحركة م

في المكان م

الحركة لا خلاف في تقابل الحركة والسكون وانما الخلاف في انه لو اعتبرت الحركة في المسافة فالمقابل لها السكون في المبداء او المنتهى او كلاهما واذا اعتبر
السكون في المكان فالمقابل لها الحركة منه او اليه او كلاهما والحق هو الاخير لصدق حد التقابل عليه ثم لو اريد بالسكون المقابل للحركة ما يطرأ على الحركة فهو
السكون في المنتهى او ما يطرأ عليه الحركة فهو السكون في المبداء وكذا في جانب الحركة فان ما يطرأ على السكون هو الحركة منه وما يطرأ عليه السكون هو الحركة
اليه وما يقال ان السكون في المنتهى كمال له والكمال الشيء لا يقابله وان الحركة يتأدى الى السكون في المنتهى والشيء لا يتأدى الى مقابله فمردود بمنع صغرى
الاول وكبرى الثاني فان السكون كمال للمتحرك لا للحركة والحركة ينتهي الى عدمها وهو مقابل قطعا واما احتجاج ابن سينا بان السكون ليس عدم
اي حركة اتفقت والا لكان المتحرك في مكان ساكنا من حيث عدم حركة في مكان آخر بل هو عدم الحركة الذي يتاتى فيه الحركة والحركة في المكان
نفسه مفارقة المكان بعينه فهو كذلك بالحركة عنه لا بالحركة اليه فجوابه ان السكون عدم الحركة في مكان ما بمعنى عموم السلب اي لا يتحرك في شيء
من الامكنة فيقابل الحركة في مكان ما قال وتضاد السكون لتضاد ما فيه لو لا عبرة بتضاد الساكن والمسكن والزمان على ما
مر ولا تعلق للسكون بما منه وما اليه قوله ويكون اي السكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكونه معلقا في الهواء او ارادتا
كوقوف الطير في الهواء والطبيعي لا يفتقر الى مقارنة امر غير طبيعي كما في الحركة بل يستند الى الطبيعة مطلقا لان الجسم لو اخلي وطبعه لم يكن لو تر
من موضع معين لا يطلب مفارقته ولا يتصور في السكون تركب وانما يعرض من البساطة والتركيب للحركة كما عرفت في البحث السابق فان قيل سكون
الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علة والتحقيق انها الطبيعة فقط وانما اثر الارادة
ترك ازالته الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تاما على السكون عند عدم رجحان على الحركة وهذا بخلاف الحركة
فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت فظاهر انها ليست من التركيب في شيء
انما هو اشتداد قال الفصل الخامس في الاضافة التي هي احد اجناس الاعراض هي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا يعقل
الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ويسمى هذه مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن موضوعها مضافا مشهوريا
وما في المواقف من ان نفس المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا يخالف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه
نسب له الاضافة على ما هو قانون اللغة والحكماء تكلموا في هذا الباب اولا في المضاف المشهوري لان الاطلاع في بادي النظر على المركبات
اسهل وفسروا المضاف على ما يعم الحقيقي والمشهوري بما يكون ماهيته معقولة بالقياس الى الغير وارادوا بالغير امرا آخر يكون ماهيته
معقولة بالقياس الى الاول وهذا معنى تكرر النسبة فيخرج سائر الاعراض النسبية وبمعنى تعقل ماهيته بالقياس الى الغير ان تعقلها لا يتم الا بتعقله
حتى ان تعقل المضافين معا لا يتقدم لاحدهما على الآخر فيخرج ما يكون تعقله مستلزما ومستعقبا لتعقل شيء آخر كالملزومات البينة للوازم
على ان هذا انما يتوهم وروده لو كان تعقل اللوازم ايضا مستلزما لتعقل الملزومات وما ذكر في المواقف من انه ليس معنى قولهم
تعقل ماهيته بالقياس الى الغير انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك محمول على حذف المضاف اي ملزومات
اللوازم او على ان ذلك اشارة الى الغير بمعنى ان اللوازم البينة من قبيل الغير الذي يلزم من تعقل الملزوم تعقله وان لم يكن الملزوم
مضافا قال وهنا اي الذي ذكرنا من معنى تكرر النسبة هو معنى وجوب الانعكاس اي الحكم باضافة كل من المضافين
الى الآخر من حيث هو مضاف فكما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب واما اذا لم يعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس
كما لو قيل الاب ابو انسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب فلا يقال انسان اب وطريق معرفة الانعكاس ان ينظر
في اوصاف الطرفين فما كان بحيث لو وضعته ورفعت غيره بقيت الاضافة ولو رفعته ووضعت غيره لم يبق الاضافة فهو
الذي اليه الاضافة مثلا اذا اعتبرت من الابن البنوة مع نفي سائر الصفات بل الذاتيات كان الاب مضافا اليه ~~ولو رفعت~~
~~البنوة مع سائر الصفات بل الذاتيات كان الابن مضافا اليه~~ ولو ارفعت البنوة مع اعتبار البواقي لم يتحقق الاضافة ثم الانعكاس
قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد

يكون لتضاد ما فيه كالسكون في المكان الاعلى والاسفل او في الحرارة والبرودة ويكون طبيعيا وقسريا وارادتا ويستند الطبيعي هو الطبيعة على الاطلاق ولا يتصور في السكون تركب وسكون الانسان في المكان طبيعي واثر الارادة ترك ازالته م

الاضافة الحكمية

في باقي الاعراض النسبية منها الاضافة وهي النسبة المتكررة اي التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة معقولة بالقياس اليها وهذه يسمى مضافا حقيقيا والمركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا ويسمونها قولهم ما لا يعقل ماهيته الا بالقياس الى الغير لان المراد بالغير ما يكون تعقله بالقياس الى الاول م

معنى وجوب الانعكاس قد لا ينعكس والصغير مثل عبد عالم مثل عالم معلوم

قد يتوافقان كالاخوة وقد يتخالفان كالابوة والبنوة والتعبير عنهما قد يكون باسم مثل الاب والابن وقد يفتقر الى رابطة احدهما مثل الراس وذو الراس
وعروضها قد يفتقر الى صفة في الطرفين كالعاشق والمعشوق او في احدهما كالعالم والمعلوم اولا كاليمين واليسار ويعرض لكل موجود كالاول والاب والاقل
والاخر والاعلى والاقدم والاقرب والاشد انتصابا والاكسى والاقطع والاشد تسخنا

او على اختلاف كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم قالوا ومن الانفعا[ل] انما هو حيث يكون للمضاف بما هو مضاف لفظ
موضوع وفيه نظر قال والنسبتان يعني ان النسبة التي هي المضاف الحقيقي قد يكون متوافقة في الجانبين كالاخوة وقد يكون
متخالفة كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون محدودا كما في الضعف والنصف وقد لا يكون كما في الزائد والناقص والتعبير عن المضافين
قد لا يفتقر الى حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع يدل بالتضمن على الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وما اشبه
ذلك وقد يفتقر وذلك حيث ينتفي تلك الدلالة في المضاف اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذي الجناح او في المضاف كعلم العالم فيعبر عنه بالعالم
وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة في كل من الطرفين كالعاشقية والمعشوقية او في احدهما كالعالمية والعلم
بخلاف المعلومية وقد لا يفتقر اصلا كما في المتيامن والمتياسر فان الاتصاف بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما قال ابن سينا
يكاد يكون المضاف منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي
بالزيادة فاما من الكم كالضعف والنصف واما في القوة مثل القاهر والغالب والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع
وما اشبه ذلك والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكاة فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس
على ان هذا لا ينضبط تقريره وتحريره بهذه العبارة وقد نقلها في المواقف هكذا ان الاضافة تنحصر في اقسام في المعادلة كالغالب والقاهر
والمانع وفي الفعل والانفعال كالقاطع والكسر وفي المحاكاة كالعلم والحس وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة قال ويعرض
اي الاضافة لكل موجود فالواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب
والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا قال وتحصلها يكون بالاضافة الى
المعروض يريد ان الاضافة ليس لها وجود منفرد بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء وتخصيص هذا اللحوق وهنا يعني تنويع الاضافة وتحصيلها
فان المشابهة مثلا موافقة في الكيفية وهي نوع من المضاف الحقيقي واما المجموع المركب من اللحوق والاضافة كالكيف الموافق فانما هو شيء ذو
اضافة لا اضافة ولهذا اتفقوا على ان المقولة هي الامر الذي يعرض له التقييد واللحوق اعني المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافا لا المجموع
المركب والا لما انحصرت المقولات بل كان كل مشتق من العرض مقولة قال ويتكافؤ الطرفان يعني ان الاضافة لها
كانت في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الاخر كذلك واذا كانت مطلقة فمطلقة مثلا الضعف العددي على الاطلاق بازاء النصف
العددي على الاطلاق والضعف الذي هو هذا العدد كالاربعة مثلا بازاء نصفه كالاثنين وكذا اذا كانت في احد الطرفين موجودا او
معدوما بالقوة او بالفعل بحسب الذهن او بحسب الخارج كان في الطرف الاخر كذلك فان قيل المتقدم والمتاخر متضايفان مع انهما
لا يوجدان معا قلنا التضايف انما هو بين مفهوميهما لا ذاتيهما بل بين مفهومي التقدم والتاخر وهما معا في الذهن وانما الافتراق بين الزمانين
فقالوا المضافين قد يوجد كل منهما بدون الاخر كالاخ ولا بن وقد يوجد احدهما بدون الاخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد يمتنع كل بدون
الاخر كالعلة مع معلولها الخاص قال هذا يعني انما ذكروا ان كان مشعرا بان الاضافة قد يوجد في الخارج لكن جمهور المتكلمين
وبعض الحكماء على انه لا تحقق للاضافة في الخارج تمسكا بوجوه الاول انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة
بينها وبين المحل مغايرة لها حاله فيها فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة الثاني انها لو كانت موجودة اي متصفة بالوجود
واتصافها بالوجود اضافة خاصة تتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة لزم الدور ولا حاجة الى ما يقال من انها لو كانت موجودة لكانت
مشاركة لسائر الموجودات في الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف
اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه الثالث انه يلزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها
بحسب ما له من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية
وقد يجاب عن الوجوه الثلثة بان المحالات المذكورة انما لزمت على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودا فيكون المتحيل هذا
لا

او جوه بعض الاضافات وذلك لان امتناع الايجاب الكلي انما يستلزم صدق السلب الجزئي الذي هو سلب الكل لا السلب الكلي الذي هو سلب
كل لا يقال الاضافة طبيعة واحدة فلا تختلف افرادها بامتناع الوجود وامكانه لانا نقول بل طبيعة جنسية لا يمتنع وجود بعض الانواع منها دون البعض
وقد يستدل على وجود الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا
عينيا لا اعتبارا عقليا والجواب ان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد اعمى وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى قال
ثم المشهور يغني عن الشرح وبناء على ما ذكروا من ان الاضافات لما كان طبايع غير مستقلة بانفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة
لها في الاحكام لئلا يلزم الاستقلال وما ذكر ابن سينا من ان التضاد لا يعرض للاضافات اوله بطريق الاستقلال بدليل انه قال كان
الحار ضد للبارد وكذا الاحر للابرد لو لم يكن الاضافة تابعة لمعروضها في هذا الحكم لكانت مستقلة فيه لكن احتج بان تقابل التضاد غير
تقابل التضايف فيجب ان يوجد في المتضادين شيء ليس بمتضايف لكن وصف التضاد متضايف فلم يبق الا موضوع التضاد فلزم ان يكون
غير متضايف يدل على ان المتضايفين لا يتضادان لا تبعا ولا استقلالا وحاصله انه لا يصدق على مثل الاحر والابرد حد الضدين لما لا
يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر لا يقال الشيء الذي لا تضايف فيه هو موضوع الاحر والابرد اعني الجسمين لانا نقول التضاد والتضايف
انما يعتبر فيما يرد على الموضوع كالحرارة والبرودة والاحرية والابردية فيكون هي موضوع وصف التضاد والتضايف لا موضوعهما في الدار
والاحر وغير ذلك مما يمكن تعقل كل منهما بدون الاخر ولو في التضايف قال وما تقرر اشارة الى وجه التوفيق بين قولهم ان الاضا
فات في نوعيتها تتبع لمعروضاتها وقولهم ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع العوارض لكن لا يخفى ما فيه من اخذ المعروض في موافقة
الانسانين في البياض بالاضافة ومساواة البياض قال ومنها المتى كما ان الاين هو النسبة الى المكان لا المكان نفسه
كذلك المتى هو النسبة الى الزمان الا انها قد يكون بوقوع الشيء فيه وقد يكون بوقوعه في طرفه الذي هو الان فان كثيرا ما يسال عن متى وقوعه
في الان كالوصول الى منتصف المسافة مثلا والوقوع في الزمان قد يكون بان يكون للشيء هوية اتصالية ينطبق على الزمان ولا يكون الا فيه وهو
معنى الحصول على التدريج وذلك كالحركات وما يشبهها كالاصوات وقد يكون بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان ان الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه
فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار الانات وينقسم لما يكون حاصلا في الان الذي هو طرف حصوله كالكون والى ما لا يكون حاصلا في ذلك
كالتوسط في كون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها قال وهذا تصريح يريد ان ما ذكروا من وقوع بعض الاشياء في الان الذي
هو طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط يدل على انه موجود لامتناع وقوع الشيء فيما لا وجود له لا اختلاف في انه لا تحقق لطرف الشيء في الخارج الا بعد
انقطاعه وانقسامه بالفعل والزمان انما ينقسم بالوهم والفرض فقط وايضا لو وجد الان ولا شك انه على الانقضاء دون البقاء وحدوثه
عدمه لا يكون الا في ان يلزم تتالي الانين واجيب بان عدمه يكون في جميع الزمان الذي بعد الوجود لكن لا على التدريج ليصير الان زمانيا بل بمعنى انه
لا يوجد في ذلك الزمان ان الا وذلك العدم حاصل فيه على ما مر لا يرفع الاشكال لان الكلام في حدوث العدم وهو انى وكون هذا الان مغايرا
لان الوجود ضروري قال ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي
وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين
بخلاف الاين وهو ظاهر قال ومنها الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى البعض بحيث تتخالف الاجزاء لاجلها
بالقياس الى الجهات في الموازاة والانحراف ونسبة اجزائه الى الاشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان
بحسب انتصابه وهو نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا اخر فالمحيط على الا
الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط فبالاعتبارين وحصول الوضع
للجسم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منهما قد يكون بالطبع كقيام الانسان ولا بالطبع كانتكاسه ويجري فيه التضاد فان القيام
والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف ويقبل الشدة والضعف على ما هو ظاهر في كل من الانتصاب

حاصر له او لبعضه ينتقل بانتقاله ذاتيا كالحيوان في اهابه او عرضيا كالانسان في ثيابه وقد يقال بالاشتراك بمثل نسبة القوى الى النفس والفرس الى زيد
... يكون هذه المقولة جنسا برأسه ومنها ان يفعل وان ينفعل وهو تأثير شيء في شيء وتأثر شيء عن شيء مادام سالكا على اتصال كالذي للمسخن والمتسخن
... لا الحال الحاصل بعد الاستقرار كبلوغ الشيء سخونة الماء او قيام الانسان ويجري فيهما التضاد والاشتداد وما قيل ان ثبوتهما ذهني والا لزم
... بان ليس المراد بهما مطلق التأثير والتأثر بحيث يشمل الابداع والحدوث الدفعي بل الحال الذي يكون للفاعل والمنفعل حتى ان الفارابي فسرّ ان يفعل
... بالتحرك **المقصد الرابع في الجواهر** وفيه مقدمة ومقالتان اما المقدمة ففي ان الجوهر عندنا ان كان منقسما فجسم والا فجوهر فرد وعند جمهور الفلاسفة
... فصورة او محلا فهيولى او مركبا منهما فجسم والا فان تعلق بجسم تدبيرا وتصرفا فنفس والا فعقل او يقال ان كان مفارقا في ذاته وفعله فعقل

والركوع قال — ومنها له ويسمى الملك والجدة وتفسر بالنسبة الحاصلة للجسم الى امر حاصر له او لبعضه فينتقل بانتقاله كالتقمص والتختم ويكون ذاتيا
كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه وقد يقال بحسب الاشتراك لنسبة الشيء الى الشيء واختصاص له به من جهة استعماله اياه
وتصرفه فيه ككون القوى للنفس والفرس لزيد وقال ابن سينا اما انا فلا اعرف هذه المقولة حق المعرفة لان قولنا له كم او له كيف او له مضاف
كقولنا له اين او له جوهر حاصر لكله كما في له ثوب او لبعضه كما في له خاتم او محصور فيه كما في قولنا للدن شراب يقع عليها لفظة له لا بالتواطؤ لكن
بالتشابه والتشكيك وان احتيل حتى يقال ان مقولة له يدل على نسبة الجسم الى شامل اياه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتسلح والتنعل لم يكن هذا
المعنى من القوة عدله المقولات وان كان التشكيك يزول قال ومنها ان يفعل هو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كحال المسخن
مادام يسخن وان ينفعل هو تأثر الشيء عن غيره كذلك كالحال الذي للمتسخن مادام يتسخن واما الحال الحاصل للمتسخن عند الاستقرار اي انقطاع
الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر وكالسخونة الحاصلة للماء والاحتراق الحاصل للثوب والقعود او القيام الحاصل للانسان فليس من هذا
القبيل وان كان قد يسمى اثرا او انفعالا بل من الكم او الكيف او الوضع او غير ذلك وكذلك الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده كقوة النار
يسمى احراقا ويجري في كل من المقولتين التضاد فان التسخين ضد التبريد والتسخن ضد التبرد ويقبلان الشدة والضعف فان تسخين
النار اشد من تسخين الحجر الحار والاسوداد الذي هو الحركة الى السواد عندما هو اقرب الى الاسوداد الذي هو الغاية في ذلك واسرع وهو الاسوداد
اليوم من اسوداد امس وقد ذهب الامام وجمع من المحققين الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لا تصف كل
منهما المؤثر بتأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونهما من الاعيان الخارجية ويلزم التسلسل المحال وترتب
امور لا نهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين والجواب ان ذلك انما يلزم لو كان كل تأثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان
يفعل وكل تأثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل هما كون الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار
فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى فسر الفارابي ان يفعل بالتغيير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك وقال لا فرق بين قولنا
ينفعل وبين قولنا يتغير ويتحرك وانواع هذا الجنس هي انواع الحركة ففي الجوهر التكون والفساد وفي الكم النمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة
وفي الاين النقلة وحقيقة ان ينفعل هو تنقل الجوهر من شيء الى شيء وتغيره من امر الى امر مادام سالكا بين الامرين على الاتصال فالتكون كابتناء البيت قليلا
قليلا وشيئا شيئا وجزءا جزءا على الاتصال الى ان يحصل البيت وعلى هذا قياس البواقي وان يفعل هو ان يتنقل الفاعل باتصال الفاعل على النسب
التي الى الاجزاء ما يحدث في المنفعل حين ما ينفعل فالمسخن حين ما يسخن له نسبة الى جزء جزء من الحرارة التي يحدث فيما يتسخن ينتقل من نسبة
الى جزء من الحرارة المنسبة الى جزء آخر على الاتصال وانواعه على عدد انواع ان ينفعل فان كل تغير وحركة يقابله تغيير وتحريك كالتكوين للتكون
والافساد للفساد وكذا انواع الانواع كالبناء للابتناء والهدم للانهدام وعلى هذا قياس التضاد فكما ان ينهدم مضاد لان يبتني فان
يتسخن لان يتبرد كذلك ان يهدم مضاد لان يبني وان يسخن لان يبرد وعلى هذا قياس البواقي وقال ابن سينا انما اوثر لفظ ان يفعل وان
ينفعل على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة واما المقولة ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك غير
مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك قال — المقصد الرابع في الجواهر قد سبق تعريف الجوهر
على رأي المتكلمين والحكماء وهذا المقصد مرتب على مقدمة للتقسيم وما يتعلق بذلك ومقالتين في مباحث الاجسام ومباحث المجردات اما التقسيم
على رأي المتكلمين فهو ان الجوهر لما كان عبارة عن المتحيز بالذات فاما ان يقبل الانقسام وهو الجسم او لا وهو الجوهر الفرد وعلى رأي المشائين
من الحكماء انه اما عقل او نفس او جسم او هيولى او صورة ولهم في بيان ذلك طرق بنيناها على ما يردون من نفي الجوهر الفرد وتجرد العقل والنفس
وتحقق جوهرين حال ومحل هما حقيقة الجسم ونحو ذلك من قواعدهم والا فعليها اشكالات لا تخفى الطريق الاول ان الجوهر ان كان حالا في جوهر
آخر فهي الصورة والا فان كان محلا فهي الهيولى والا فان كان مركبا من الحال والمحل فهو الجسم والا فان تعلق التدبير والتصرف فالنفس
والا فالعقل الطريق الثاني ان الجوهر ان كان مفارقا في ذاته بان يكون مستغنيا عن مقارنة جوهر آخر فاما ان تكون مفارقا في فعله
ايضا ٢١١

ايضا وهو العقل اولا وهو النفس وان لم يكن مفارقا في ذاته بل مقارنا لجوهر آخر فاما ان يكون حالا فيه او محلا او مركبا منهما لان ما لا يكون كذلك
كان مفارقا لا مقارنا الطريق الثالث ان الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلاثة فجسم والا فان كان جزءا منه هو به بالفعل فصورة او بالقوة فمادة وان
لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل وهذا ما قال في الشفاء ان الجوهر ان كان مركبا فجسم وان كان بسيطا فان كان داخلا في تقويم
المركب فاما دخول الخشب في وجود الكرسي فمادة او دخول شكل الكرسي فيه فصورة وان لم يكن داخلا فيه بل مفارقا فان كان له علاقة تصرف ما في
الاجسام بالتحريك فنفس والا فعقل فان قيل الجسم يكون مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما هي قلنا المراد ان وجود المركب هو
بالنظر الى المادة نفسها من حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل على ما قال في الشفاء ان المادة هي ما لا يكون باعتبار
وحدة للمركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هو هو بالفعل بحصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما
لحصول المركب بالفعل البتة فان قيل الداخل في قوام الجسم والحال في المادة التي هي احد الاقسام الخمسة اعني الهيولى البسيطة انما هي الصورة
الجسمية واما النوعية فمحلها الجسم نفسه وان كان يسمى من حيث توارد الصور عليه هيولى ومادة قلنا الصورة النوعية وان لم يكن داخلة في قوام
الجسم المطلق فهي داخلة في انواعه من الفلكيات والعنصريات ويجيء ان محلها ايضا هو الهيولى وعند الاقدمين من الحكماء الجوهر ان كان
متحيزا فجرماني وهو الجسم لا غير لما يثبت وجود جوهر حال هو الصورة وآخر محل هو الهيولى وانما الهيولى اسم للجسم من حيث قبوله الاوضاع
الحاصلة للاجسام المتنوعة والصورة لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحاني وهو النفس والعقل قال — تنبيه قد سبق
ان الموضوع هو المحل المقوم للحال فيكون المحل اعم منه وان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا فيكون اعم من العرض وان
العرض لا يتقوم بنفسه فلا يقوم غيره وان جاز كونه محلا للعرض بمعنى الاختصاص الناعت فيكون بين العرض والموضوع مباينة كلية و
اما بين العرض والمحل فعموم من وجه لتصادقهما في عرض يقوم به عرض وتفارقهما حيث يكون المحل جوهرا او يكون العرض مما لا يقوم به شيء
فان قيل استناد العرض الى المحل يقوم به ضروري وهو معنى الموضوع فالعرض الذي يقوم به عرض يكون موضوعا فلا يكون بينه وبين
الموضوع مباينة قلنا الاستناد الى الموضوع يجوز ان يكون بواسطة هي العرض والمحل الاول الذي يتصف بها كاستناد السرعة الى الجسم
بواسطة الحركة فلا يلزم من لزوم الاستناد الى الموضوع ان يكون محله الاول موضوعا قال — وقد توهم لما كان معنى الموضوع
هو المحل المقوم للحال ومعنى الجوهر هو ما يقوم بنفسه لا بغيره كان استغناؤه عن الموضوع ظاهرا الا انه قد توهم اختصاص ذلك بجزئيات
الجواهر دون كلياتها لوجهين احدهما انها تفتقر في الوجود الى اشخاصها التي هي موضوعات لها لكونها محمولة عليها بالطبع وثانيهما انها
صورة قائمة بالنفس لا قوام لها من حيث هي كليات بدونها وتقرير الاول بانه غلط من جهة اشتراك لفظ الموضوع بين المحكوم عليه في القضية
وبين المحل المقوم للحال والشخص انما يكون موضوعا للكلي بالمعنى الاول دون الثاني وتقرير الثاني بان معنى كون الصور جواهر انها في ذاتها
طبائع اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع واما من حيث حلولها في النفس الجزئية وقيامها بها فهي من قبيل الاعراض الجزئية لا الجواهر
الكلية قال — واما المقالة الاولى في الاجسام ففي الاولى واحد لان لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بازاء
معنى واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء حقيقته وتكثر لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته واختلفت العبارات في تعريفه
ولذلك وكل الى الاختلاف في بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد
بالاقطار الثلاثة فلو فرضنا مؤلفا من جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع لا كل واحد منهما كما زعم القاضي تمسكا بانه جوهر مؤلف
وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا ومبنى الصغرى على امتناع قيام التأليف بالجزئين لامتناع قيام العرض الواحد بالمحلين بل بكل جزء تأليف
تام به وهو معنى المؤلف والجواب ان التأليف معنى بين الشيئين يعتبر استناده الى المجموع من حيث هو المجموع فيكون مؤلفا من الشيء
والى كل واحد فيكون مؤلفا مع الشيء كما يقال في النحو الكلام هو المركب الذي فيه الاسناد والمؤلف المركب الذي لم يشبه مبني الاصل
فالجسم هو المؤلف بالمعنى الاول والجزء بالمعنى الثاني فلا تكرر الا توسط فان قيل المراد بالتأليف عرض خاص مغاير لمعناه اللغوي المشعر

هو الطويل العريض العميق وهذا تعريف بالخاصة اللازمة الشاملة بناء على ان المراد قبول تلك الابعاد على الاطلاق فلا يضر انتفاؤها بالفعل كما في الكرة ولا تبدلها مع بقاء
الجسمية كما في الشمعة على ان ذلك عندهم عائد الى ترتيب الاجزاء من غير اثبات المقدار زائدة على الجسمية ولهذا جعلوه خاصة بدون افتقار الى ذكر الجوهر واما قيد العرض
والعمق فاحتراز عن المركب الذي هو واسطة بين الجسم والجوهر الفرد وذلك بان يكون تركب اجزائه على سمت او سمتين فقط او يكون عدد ما اقل من ادنى ما يتركب منه الجسم
اعني ثمانية او ستة او اربعة على اختلافهم في ذلك وعند الفلاسفة هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وقد يقيد بالتقاطع على زوايا قوائم وهو
للتحقيق ووقع الوهم دون الاحتراز والمراد بالابعاد ههنا الخطوط المتوهمة في داخل الجسم لا الامتدادات الحاصلة بالفعل لازمة كما في الفلكيات او غير لازمة
كما في العنصريات ولا النهايات المنتفية عن الجسم الغير المتناهي والمراد قبول اعيانها لا صورها العقلية او الوهمية فلا يرد النقض

بالانقسام المقتضي للتعدد وهو السبب عند المعتزلة لصعوبة الانفكاك فالجواب منع الكبرى فيجعل الامر في النزاع لفظيا عائدا الى ان لفظ الجسم بازاء
اي معنى وضع وصاحب المواقف جعله معنويا عائدا الى انه هل يوجد عند اجتماع الاجزاء وحصول الجسم عرض خاص هو التاليف والاتصال والسبب
لصعوبة الانفكاك على ما يراه المعتزلة ام لا بل الجسم هو نفس الاجزاء المجتمعة فالقاضي يحكم بوجوده لكن يزعم انه ليس قائما بالجزئين كما هو رأي المعتزلة
بل لكل جزء تاليف يقوم به فيكون جسما لما يجيء من ان الجزء بمنزلة المادة والتاليف بمنزلة الصورة وفيه نظر لان جمهور الاصحاب ايضا قائلون
به ويعدونه فيما هو بجزئيه وان يجعل النزاع بينه وبين المعتزلة بمعنى انهم قائلون بالتاليف دونه فسياده اكثر لان القاضي يقول بالتاليف وهم لا
يقولون بجميعا الجوهر من ذلك وعند المعتزلة المشهور بينهم في تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق ولا نزاع لهم في ان هذا ليس
بحد بل رسم بالخاصة وبيني كونها خاصة انهم لا يثبتون الجسم التعليمي الذي هو كم له الابعاد الثلثة ليكون هذه عرضا عاما يشمله فيفتقر الى ذكر الجوهر
احترازا عنه ويكون المجموع خاصة للجسم الطبيعي كالطائر الولود للخفاش ولا يفتقره كون الجوهر جنسا لان المركب من الداخل والخارج خارج
على انه يحتمل ان يراد بالطويل مثلا ما يكون الطول اي الامتداد المفروض اولا عارضا له فلا يشمل الجسم التعليمي لان هذه الابعاد اجزاؤه
واعترض بان الخاصة انما يصلح للتعريف لو كانت شاملة لازمة وهذه ليست كذلك اما الشمول فلانه لا خط بالفعل في الكرة ولا سطح فيما يفرض
من الجسم الغير المتناهي فانه جسم وان امتنع بدليل خارج بخلاف ما لو فرض اربعة ليست بزوج فان الزوجية من لوازم الماهية واما اللزوم
فلان الشمعة المعينة قد يجعل طولها تارة شبرا وعرضها اصابع وتارة ذراعا وعرضها اصبعا فيزول ما فيها من الابعاد مع بقاء الجسمية والجواب
بعد تسليم ان انتفاء الخط والسطح بالفعل يستلزم عدم اتصاف الجسم بالطول والعرض والعمق بان المراد قبول تلك الابعاد وامكانها وهذه
خاصة شاملة لازمة على ان ما ذكر من زوال مقدار وحدوث آخر مما لا يثبت له عند المتكلمين بل الجواهر الفردة هي التي تنتقل من طول الى عرض ولو
سلم فالمراد مطلق الابعاد وهي لازمة وانما الزوال للخصوصيات فان قيل على تقدير نفي المقادير فالطويل خاصة للجسم وعلى تقدير اثباتها
فالجوهر الطويل فاي حاجة الى ذكر العرض والعمق قلنا انما يصح ذلك لو كان كل منقسم جسما حتى المؤلف من جزئين وهم لا يقولون بذلك بل عند
النظام اجزاء كل جسم غير متناهية وعند الجبائي اقلها ثمانية بان يوضع اربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها اربعة كذلك وعند ابي الهذيل ستة بان
يوضع ثلثة ثم ثلثة وقيل اربعة بان يوضع جزآن ويجنب احدهما ثالث وفوق احد الثلثة جزء آخر وانما لم يفرض الثلثة على وضع
المثلث والثالث على ملتقاها بحيث يحصل مكعب لان جواز ذلك عندهم في حيز المنع لاستلزامه الانقسام على ما سيجيء وبالجملة فالجوهر
المركب الذي يكون عدد اجزائه اقل من ادنى ما يصح تركب الجسم منه او يكون تركب اجزائه على سمت واحد فقط وهو المسمى بالخط يكون واسطة
بين الجسم والجوهر الفرد ويجب الاحتراز عنه بقيد العرض والعمق وعند الفلاسفة التعريف السابق هو الذي ذكره قدماء
الفلاسفة وحين ورد على ظاهره انه لا بد من ذكر الجوهر احترازا عن الجسم التعليمي وانه لا عبرة بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو وشيعته
بالمقصود فقالوا هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة اي الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وزاد بعضهم قيد التقاطع على زوايا
قائمة ومعنى ذلك انه لو اقام خطا على آخر فان كان قائما عليه اي غير مائل الى احد جانبيه فالزاويتان الحادثتان تكونان متساويتين وتسميان
قائمتين وان كان مائلا فلا محالة يكون احدى الزاويتين اصغر وتسمى حادة والاخرى اعظم وتسمى منفرجة فاذا فرضنا في الجسم بعدا كيف
اتفق ثم آخر يقاطعه في اي جهة شئنا بحيث يحصل اربع قوائم ثم ثالثا يقاطعهما بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم
هذا الثالث متعين لا يتصور فيه التعدد فهذا معنى تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وهذا القيد لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد
على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه فما ذكر في المواقف ان الجوهر القابل للابعاد لا يكون الا كذلك والذي
يقبل ابعادا لا على هذا الوجه انما هو السطح ينبغي ان يكون اشارة الى صحة التقاطع على زوايا قائمة لا الى التقاطع والوقوع ومنهم من يوهم
التعريف بالجوهر القابل للابعاد شاملا للسطح بناء على تركبه من الجواهر الفردة وكان هذا مراد من قال انه احترازا عن السطح
اي على توهم كونه جوهرا ولا يرد الجسم التعليمي لانهم لا يتوهمونه بل يجعلونه الحاصل من تراكم السطوح هو الجسم الطبيعي لا غير وقد يقال ان

في ان هذا التعريف حد او رسم وابطل الامام كونه حدا بان ليس الجوهر جنسا له لكونه مفسرا بالموجود لا في موضوع والوجود زائد بل من المعقولات الثانية ولا في موضوع عدمي
ولانه لو كان جنسا لكان تمايز الجواهر بفصول وهي اما جواهر فيتسلسل او اعراض فيتقوم الجوهر بالعرض ولا القابلية وما في معناها بفصل لكونها من الاعتبارات التي
لا ثبوت لها في الاعيان ولا اتفاق بمجرد القابل ولزم التسلسل فماله ثبت وجود بالفعل وهو باطل اتفاقا واجيب بان الموجود لا في موضوع رسم للجوهر لا حد
وصدق الجنس على الفصل عرضي لا يفتقر الى فصل آخر وليس الفصل هي القابلية بل القابل اعني الامر الذي من شأنه القبول وكونه في الوجود نفس ذات الجسم
غير قادح كما في سائر الفصول

انه مع الاحتراز عن السطح ان لا يبقى القابل للابعاد شاملا له فيصير خاصة للجسم حاملا له من الفصل الصير ورته اخص من الجوهر مطلقا لا من
وجه وهذا انما يتم لو لم يبق مع هذا القيد شاملا للجسم التعليمي واما اعتبار الفرض لان جسمية الجسم ليست باعتبار ما له من الابعاد بالفعل لانها
مع بقاء الجسمية بحالها قد يتبدل كما في الشمعة وقد يزيد وقد ينقص بالتخلخل والتكاثف ولانه قد ينفك الجسم في ما هيته عن السطح والخط كما في
تصور جسم غير متناه بل وعن الخط في الوجود ايضا كما في الكرة المصمتة والاسطوانة وذكر الامكان لان نفس الفرض ايضا ليس بلازم بل
مجرد امكانه كاف فني المجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصافها بها من المحالات التي لا يمكن فرضها والظاهر انه يكفي ذكر الامكان
او القابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض فقد ذكروا ان المراد بهذا الامكان هو الامكان العام ليشمل ما يكون الابعاد فيه حاصلة بالفعل لازمة
كما في الافلاك او غير لازمة كما في العنصريات وما يكون بالقوة المحضة كما في الكرة المصمتة فكلامهم يميل تارة الى ان المراد بالابعاد تلك الا
الامتدادات الآخذة في الجهات على ما هو حقيقة الجسم التعليمي اعني الكمية القائمة بالجسم السارية فيه المحصورة بين السطوح حتى ان بين السطوح
الستة للجسم المربع جوهرا هو الجسم الطبيعي وعرضا ساريا فيه هو التعليمي له ابعاد ثلثة هي اجزاؤه لا بمعنى الخطوط اذ لو كانت فيه بالفعل لكانت
في كل جسم بالفعل وهذا غير الامتداد الذي هو الصورة الجسمية الحاصلة في كل جسم بالفعل بحيث لا يلحقه التبدل والتغير اصلا وتارة الى
انها الخطوط التي لا يوجد في الكرة الساكنة الا بالقوة المحضة بخلاف المتحرك فان المحور عندهم خط بالفعل وتارة الى انها السطوح و
الخطوط التي هي النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهي ولا خفاء انها ليست هي التي يتقاطع على زوايا قائمة والاظهر ان المراد
بها الخطوط المتوهمة المتقاطعة التي هي الطول والعرض والعمق وهي ليست بالفعل لا في الطبيعي ولا في التعليمي والانفصال الذي هو
ايضا بالقوة ليس مقابلا له ليلزم كون الجسم ليس بمتصل بالفعل ولا منفصل بالفعل بل للاتصال الذي هو حاصل بالفعل وفرق ابن
سينا بين البعد والمقدار بان البعد هو الذي يكون بين نهايتين غير مقابلتين ومن شأنه ان يتوهم فيه نهايات من نوع تينك النهايتين فقد
يكون بعد خطي من غير خط وسطحي من غير سطح كما في الجسم الذي لا انفصال في داخله بالفعل فانك لو فرضت فيه نقطتين فبينهما بعد خطي
ولا خط ولو فرضت خطين متقابلين فبينهما بعد سطحي ولا سطح فذلك البعد الخطي طول والسطحي عرض فيظهر الفرق بين الطول و
الخط وبين العرض والسطح حيث توجد الاول بدون الثاني وان لم يوجد خط بلا طول وسطح بلا عرض قال والمراد قبول اعيانها
اورد الامام ان الوهم يصح فرض الابعاد الثلثة فيه وليس بجسم فاجاب بان المراد ما يكون بحسب الوجود الخارجي كما في قولهم الرطب ما يقبل
الاشكال بسهولة ولا خفاء انه تحقيق للمقصود بحيث لا يرد الاعتراض بالنفس التي هي جوهر مجرد يقبل الابعاد الثلثة المتقاطعة والانطباع
الوهم خارج بقيد الجوهرية والحاصل ان المراد صحة فرض الابعاد بحيث يتحقق الاتصاف بها في نفس الوجود المتأصل لا غير ومن اعتراضاته
ان الهيولى جوهر يصح فرض الابعاد الثلثة فيها غايته ان قبولها للابعاد يكون مشروطا بقبولها للصورة الجسمية ولا يجوز ان يكون الصورة
جزءا من القابل لما تقرر عندهم من انها مبدأ الفعل والحصول دون الامكان والقبول بل الجوهر القابل هو الهيولى لا غير وجوابه ان ما
اختص الهيولى بقبوله هو الصور لا الاعراض من الكميات والكيفيات وغيرها كيف وقد صرحوا بانه لا حظ للهيولى من المقدار ولهذا ذكر
الى الصورة فانها امتداد جوهري به قبول الامتدادات العرضية على انه قد سبق ان المراد بهذا القبول ما يعم الفعل ولو لزم ما دل على
هذا الاعتراض بالنسبة الى الصورة اوجه فتأمل وكلامهم مترددا لظاهر ان التعريف المذكور رسم بالخاصة المركبة او على تقدير
جنسية الجوهر فالقابل للابعاد اعم منه من وجه ولا كذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا على ان المركب من امرين بينهما عموم وخصوص من وجه
ماهية اعتبارية وايضا تحصل حقيقة الجسم بالابعاد المفروضة غير معقول واما التمسك بان تركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة
لا من الجوهر وقابل الابعاد ليكون التعريف بها حدا فضعيف لما عرفت من الفرق بين الاجزاء الخارجية والاجزاء العقلية التي
هي الذاتيات ونقل عن ابن سينا ما يشعر بانه مترددا في ان هذا حد او رسم وابطل الامام كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا
للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا اما الاول فلوجوه منها انه مفسر بالموجود لا في موضوع والوجود زائد على الماهية لا ذاتي لها بل هو من

الجسم البسيط قابل للانقسام فاما ان يكون الانقسامات بالفعل متناهية و هو مذهب المتكلمين او غير متناهية و هو مذهب النظام و اما ان يكون بالقوة فقط متناهية
والشهرستاني او غير متناهية و هو مذهب جمهور الفلاسفة و اما ان يكون بعضها بالفعل و بعضها بالقوة و هو مذهب ذيمقراطيس ان الاجزاء البسيط
اجسام صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفكية ثم اختلفت الفلاسفة فذهب قدمائهم الى ان الجسم ... محض الاعراض فضروري
فيه و غيرهم الى انه يقبل الانقسام بنفسه فهو في نفسه بسيط كما هو عند الحس و اما ما نسب الى البعض من تألف الجسم من محض الاعراض ... بسيط محض وكانه وقع
الاتفاق عليه من المذاهب ثلثه الاول الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى متناهية الثاني انه مركب من الهيولى و الصورة و الثالث انه بسيط محض
هيولى تتوارد عليها الصور و الاعراض و انما النزاع في انه الجسم نفسه او المادة التي تحل فيها الصورة او الجواهر الفردة التي يقوم بها التأليف

المعقولات الثانية التي لا تحقق لها الا في الذهن فلا يصلح جزءاً لماهية و عموم الاحتياج الى الموضوع عدمي لا يصلح ذاتيا للموجود لا يقال
جميع الاجناس بل جميع الكليات من المعقولات الثانية لانا نقول المنطقيات منها لا الطبيعيات كالجسم و الحيوان و نحو ذلك
و منها انه لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان يكون جواهر
فينتقل الكلام الى ما به تمايزها و يلزم التسلسل و اما ان يكون اعراضا فيلزم تقوم الجوهر بالعرض و هو باطل لاستلزامه افتقار الجوهر الى الموضوع
و ايضا يلزم كون العرض محمولا على الجوهر و نفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع و اما الثاني فلان معنى القابلية و امكان الفرض
و صحة و نحو ذلك من العبارات امر لا تحقق له في الخارج و الا لقام بمحل قابل له ضرورة انه من المعاني العرضية دون الجوهرية فينتقل الكلام الى تلك القابلية
و يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة ضرورة توقف تحقق كل قابلية على قابلية اخرى سابقة عليها و مثله باطل بالاتفاق سيما و هذه السلسلة
محصورة بين حاصرين هما هذه القابلية و المحل و اجيب عن الاول بان الموجود لا في موضوع رسم لا حد لا لاجناس العالية و عدم
جنسية العارض لا يستلزم عدم جنسية المعروض و عن الثاني بان كون فصول الجواهر جواهر لا يستلزم افتقارها الى فصل اخر و انما يلزم
ذلك لو كان الجوهر جنسا لها ايضا لا عرضا عاما كالحيوان للناطق و عن الثالث بان الفصل ليس هو القابلية بل القابل اعني الامر الذي
من شانه القبول كالناطق للانسان يعني الجوهر الذي من شانه النطق اي ادراك الكليات لا يقال هذا انما يصح في النفس الجسم لا جزء
منه فكيف يكون فصلا لانا نقول هو نفسه بحسب الخارج و جزؤه بحسب الذهن كما في سائر الفصول هذا كله بعد تسليم امتناع كون العدمي
جنسا او فصلا للماهية الحقيقية و اورد صاحب المواقف بعد نقل هذه الاجوبة كلاما قليل الجدوى جدا المبحث الثاني ذكروا في ضبط
مذاهب القوم في تحقيق حقيقة الجسم ان الجسم البسيط اعني الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الطبايع اما ان يكون انقساماته الممكنة
حاصلة بالفعل او لا و على التقديرين فاما ان يكون متناهية او لا فالاول مذهب المتكلمين و الثاني مذهب النظام و الثالث مذهب
جمهور الفلاسفة و الرابع مذهب محمد الشهرستاني لكن لا خفاء في ان ما لا يكون جميع انقساماته بالفعل يحتمل ان يكون بعضها كذلك على ما ذهب
اليه ذيمقراطيس من ان الجسم متألف من اجزاء صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفعلية فلهذا جعلنا الاقسام خمسة و اما القول بتألف
الجسم من السطوح المتألفة من الخطوط المتألفة من النقاط التي هي جواهر فردة فهو قول المتكلمين مع اشتراط الانقسام في الاقطار الثلاثة بحيث لا يتألف
من اقل من ثمانية اجزاء ثم افترقت الفلاسفة القائلون بلا تناهي الانقسامات فرقتين منهم من جعل قبول الانقسام مفتقرا الى الهيولى
و منهم من منع ذلك و اما ما نسب الى النجار و ضرار من المعتزلة من ان الجسم مؤلف من محض الاعراض من الالوان و الطعوم و الروائح
و غير ذلك فظاهر البطلان و الذي يعتد به من المذاهب في حقيقة الجسم ثلثة الاول للمتكلمين انه من الجواهر الفردة المتناهية العدد
الثاني للمشائين من الفلاسفة انه مركب من الهيولى و الصورة الثالث للاشراقيين منهم انه في نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد
اجزاء و انما يقبل الانقسام بذاته و لا ينتهي الى حد لا يبقى له قبول الانقسام كما هو شان مقدورات الله تعالى و كان وقع اتفاق الفرق على
ثبوت مادة يتوارد عليها الصور و الاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم يسمى من حيث قبول المقادير مادة و هيولى و المعاني
من حيث الحلول فيه صورا و عند المشائين جوهر يتقوم بجوهر آخر حال فيه يسمى صورة يحصل بتركبهما جوهر قابل للمقادير و سائر الاعراض
هو الجسم و عند المتكلمين هو الجواهر الفردة التي يقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه
عرض لا يقوم بذاته بل بمحله و الصورة جوهر يقوم بذاته و يتقوم به محله الذي هو الهيولى تنبيه المبحث الثالث للمتكلمين في
كون الجسم من اجزاء لا يتجزى طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام يستلزم حصول الاقسام و تقرير الكلام ان كل جسم فهو قابل
للانقسام و فاقا و كل ما هو كذلك فانقساماته حاصلة بالفعل لوجوه الاول ان القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل بل واحدا في
نفسه كما هو عند الحس لزم قبول الوحدة الانقسام و اللازم باطل لانه لا معنى لها سوى عدم الانقسام وجه اللزوم ان الوحدة ح
يكون عارضة لذلك القابل حالة فيه سواء جعلت لازمة له او غير لازمة ضرورة انها ليست نفسه و لا جزءا منه و انقسام المحل يستلزم انقسام
الحال

زوال الهوية الواحدة و حدوث الهويتين فيكون شق البحر بالابرة اعداما له و احداثا لبحرين الثالث ان مقاطع الاجزاء
من النصف و الثلث و الربع و غير ذلك متمايزة ضرورة و لولا تمايز الاجزاء لما اختلفت خواصها و قد يجاب عن الاول بان الوحدة اعتبار
عقلي لا ينقسم بانقسام المحل و عن الثاني بان الاعدام و الاحداث ... و عن الثالث بان اختلاف الخواص انما هو بعد فرض الانقسام

بالذات او بالواسطة حالا في جوهر لا ينقسم لئلا يلزم انقسام النقطة و كقولهم اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستو الخ فان كل جوهر فان كان
و منها ما يبتني على ان محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام كقولهم النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود و بها تماس الخطوط
الموجود من الحركة و الزمان هو الحاضر لان الماضي انما وجد حين حضر و المستقبل انما يوجد حين يحضر و الحاضر غير قار الذات لا ينقسم فكذا ما ينطبق

الحال ضرورة ان الحال في كل جزء غير الحال في الاخر و اجيب بان الوحدة من الاعتبارات العقلية و لو سلم فليست من الاعراض السارية التي
تنقسم بانقسام المحل الثاني انه لو كان واحدا لكان تنصيف الجسم و تفريق اجزائه اعداما له ضرورة انه ازالة للهوية الواحدة و احداث لهويتين و اللازم
باطل للقطع بان شق البعوض البحر بابرته ليس اعداما له و احداثا لبحرين اخرين و اجيب بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء مع ما له من الاتصال
فلا خفاء في انعدامه عند عروض الانفصال و ان اريد نفس ذلك الماء من غير اعتبار الاتصال فليس في الشق زوال بحر و لا حدوث بحرين و هذا
انسب بقواعدهم حيث يقولون ان القابل للشيء يجب ان يكون باقيا عنده مجتمعا معه فان نقل الكلام الى المادة بانها ان كانت متعددة
فهو المرام و ان كانت واحدة فان بقيت بعد الانقسام كذلك فظاهر البطلان للقطع بان ما هو محل لهذه الصورة غير ما هو محل للصورة
الاخرى و ان صارت متعددة فقد انعدمت الاولى ضرورة و لزم انعدام الجسم بمادته و صورته جميعا و بطل قاعدة اجتماع القابل مع المقبول
فلا محيص الا بان يقال المادة مستعدة محض ليست في نفسها بواحدة و لا كثيرة و لا متصلة و لا منفصلة الثالث ان الاقسام لو لم يكن حاصلة
بالفعل متميزة بعضها عن البعض لما اختلفت خواصها ضرورة و اللازم باطل لان مقطع النصف غير مقطع الثلث و كذا الربع و الخمس
و غيرهما فيكون الجزء الذي هو مقطع النصف متميزا عن الذي هو مقطع الربع و هكذا غيره و اجيب بمنع الملازمة فان اختلاف
الخواص انما حصل بعد فرض الانقسام فذلك ان التنصيف و التثليث و التربيع و غير ذلك اضافات و اعتبارات يحكم بها العقل عند اعتبار
الانقسام و كذا مقاطعها فان ادعي ان ما هو قابل لان يكون مقطع النصف عند فرض الانقسام متميز بالفعل عما هو قابل لان يكون
مقطع الربع مثلا فهو نفس المتنازع و حاصله انه لا امتناع في اتصاف الاجزاء العرضية بالصفات الحقيقية كالضوء و الظلام في القمر فضلا
عن الاعتبارية لا يقال الانقسامات عندهم غير متناهية و هو يستلزم لا تناهي الاقسام و ما لا نهاية له لا يتصور له نصف او ثلث او ربع او غيرها
لانا نقول انما يمتنع ذلك فيما هو متناه بحسب كمية المتصلة او المنفصلة و اما فيما هو متناهي المقدار لكنه قابل لانقسامات غير متناهية فلا
و انما يمتنع لو كانت هناك اقسام بالفعل غير متناهية بالعدد و ليس كذلك لان معنى قبول الجسم لانقسامات غير متناهية انه يمكن خروجها من
القوة الى الفعل بل انه من شانه و قوته ان ينقسم دائما و لا ينتهي انقساماته الى حد لا يمكن انقسامه كما ان مقدورات الله غير متناهية
بمعنى ان قدرته لا تنتهي الى حد لا يكون قادرا على ازيد منه فليعتبر حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء بحال فاعلية الباري تعالى للاشياء
على ان ما ذكر لو تم فانما على تناهي الانقسامات لا على حصول الاجزاء بالفعل فتدبر و ثانيهما اي الطريق الثاني للمتكلمين
اثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام اصلا اي لا قطعا و لا كسرا و لا وهما و لا فرضا و الفرق بينهما ان القطع يفتقر الى النفاذ بخلاف
الكسر ثم انهما يؤديان الى الافتراق بخلاف الوهمي و الفرضي و الوهمي اذا اريد به ما يكون بمعونة القوة الوهمية التي هي سلطان القوى الحسية
تقف اي لا يقدر على تقسيمات غير متناهية لما تقرر عندهم من تناهي افعال القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل فان العقل يتعلق بالكليات المشتملة على الصغيرة و الكبيرة و المتناهية و غير المتناهية فان قيل اثبات الجوهر الفرد لا يفيد المطلوب اعني تركب الجسم منها
قلنا نعم الا انه يكفي لدفع ما يزعمه الفلاسفة من امتناعه على ان بعض الوجوه المذكورة مما يفيد اصل المطلوب و بالجملة فلهم في هذا الطريق
مسالك منها ما يبتني على ان قبول الانقسام يستدعي حصول الانقسام بالفعل و فيه وجوه الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق في اجزاء الجسم
بدل اجتماعها الافتراق بحيث لا يبقى اجتماع اصلا و ذلك لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء و لما حصل الافتراق ثبت الجزء الذي
لا يتجزى لانه لو كان قابلا للتجزي لكان الاجتماع باقيا فيه الثاني انه لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزى لما كان الجبل اعظم من الخردلة
ان كلا منهما يكون قابلا لانقسامات غير متناهية فيكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل و هو معنى التساوي فان قيل غايته
لزوم الاستواء في عدد الاجزاء بان يكون اجزاء كل منهما متناهية العدد و هو غير محال و المحال الاستواء في مقداريهما و هو غير لازم اجيب
بان الاستواء في الاجزاء يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره
اعظم يكون اجزاؤه اكثر فما لا يكون اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم و قد تقرر هذا الوجه بحيث لا يبتني قبول الانقسام حصول الاقسام
على استلزامه

وهو انه لو كان كل من السماء والخردلة قابلا للانقسام من غير انتهاء الى ما لا يقبل اصلا لكانت الاجزاء الممكنة في كل منهما متساوية للتي في الآخر وامكن ان
يفصل من الخردلة صفائح تغمر وجهي السماء بل اجزائه تغمر الوجهين وتملأ ما بين السطحين وبطلانه ضروري وجوابه بعد تسليم البطلان ما سبق ان ليس
معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل فمن اين يلزم امكان حصول انقسام لا نهاية لها وامكان انفصال ما
الثالث انه لو لم ينته انقسام الجسم الى ما لا يكون له امتداد وقبول انقسام لزم ان يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه القدر لتألفه من
امتدادات غير متناهية العدد ومنها ما يبتنى على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة عن آنات متتالية وهو وجه
واحد تقريره ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضي منها ليس بموجود الآن بل حين كان حاضرا والمستقبل انما
كان موجودا حين يصير حاضرا فالموجود منها هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانقسام والا لكان شيء منه قبل او بعد لكونه غير قار الذات فلا يكون
بتمامه حاضرا هف او نقول لو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع اجزاء فيكون قار الذات هف ولما ثبت في الحركة جزء غير منقسم وهي منطبقة على
المسافة يلزم ان كل جزء منها على جزء منها ثبت في المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم وهو المطلوب ثم لما حاولنا اثبات ما هو
المقصود قلنا الحاضر يحصل عقيب انقضائه جزء آخر حاضر غير منقسم يكون هو الموجود من الحركة وهكذا الى ان تنتهي فاذن الحركة مركبة من اجزاء
لا تتجزى او قلنا كل جزء من الحركة حاضر حينا ما وكل ما هو حاضر حينا ما هو غير منقسم بالضرورة فكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركبها من اجزاء
لا تتجزى فكذا المسافة لانطباقها عليها وقد يستعان في ذلك بالزمان لان عدم الاستقرار فيه اظهر حتى كانه نفس ماهيته ولا يتوهم فيه ما يتوهم
من تخلل سكون او لزوم وقوع اي جزء منها في زمان قابل للانقسام فيقال الموجود منه هو الحاضر الذي لا يقبل الانقسام ولو بالفرض لان معناه صحة
فرض شيء دون شيء فينافي عدم الاستقرار الذاتي ثم انه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون ان كذلك والحكماء لا يثبتون الحاضر من الزمان
ويجعلون الموجود من الحركة هو التوسط بين المبدأ والمنتهى ويجعلون حال الآن في قبول الانقسام كحال الاجسام ومنها ما يبتنى على ان محل
النقطة جوهر لا يقبل الانقسام وهو وجوه الاول ان النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود بالضرورة ولانها تنفي ٢١٥
بها تماس الخطوط وتماسها بالعدم الصرف محال ولانها ذات وضع اي يشار اليها اشارة حسية بانها هنا او هناك وهذا في المعدوم محال ثم
انها اما ان تكون جوهرا كما هو رأي المتكلمين او عرضا وح يفتقر الى جوهر يحل فيه بالذات ان لم نجوز قيام العرض بالعرض او بالواسطة
ان جوزناه وذلك الجوهر يمتنع ان يكون منقسما والا لزم انقسام النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل فاياما كان يثبت جوهر
لا يقبل الانقسام وهو المطلوب الثاني انا اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي تماسه بجزء لا يقبل الانقسام والا لكان في سطح الكرة
خط مستقيم او سطح مستو فلا يكون الكرة كرة حقيقية هف فذلك الجزء اما جوهر وهو المطلوب او عرض وفيه المطلوب ثم لما اوردنا تكلل الكرة على ذلك
السطح ظهر كون سطحها من اجزاء لا تتجزى وبه يتم المقصود والقول بامتناع الكرة او السطح او تماسهما مكابرة ومخالفة لقواعدهم الثالث
انه لو قام خط على خط في احد جانبيه … بجزء لا ينقسم ثم لو امر عليه الى الجانب الآخر ظهر ما للذي من اجزاء لا تتجزى ضرورة ان ما يقع عليه غير
المنقسم غير منقسم الرابع انه برهن اقليدس على ان الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة اصغر ما يمكن من الزوايا
فبالضرورة لا يقبل الانقسام والا لكان نصفها اصغر منه فذلك الامر الغير المنقسم اما جوهر او حال فيه وفيه المطلوب والحكماء يزعمون
ان انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله بطريق السريان كالبياض في الجسم والنقطة انما تحل في الخط من حيث انه
نهاية له لا سارية فيه وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم التعليمي الحال في الجسم الطبيعي بطريق السريان والحق ان حديث الكرة والسطح
قوي وتماسهما بجزء منهما ضروري والقول بان موضع التماس منقسم بالفرض يخالف قواعدهم لان معناه صحة فرض شيء دون شيء ومنها النقط
… بو يصير خطا او سطحا مستويا ضرورة الانطباق على السطح المستوي وعند زوال التماس من ذلك الموضع يعود …
الكرة من فوات الاصلاح على ان النقطة عندهم انما هي النهاية للخط فلا توجد في الكرة بالفعل … واحتج القائلون
بالجزء على ان اجزاء الجسم متناهية نفيا لقول النظام بوجوه الاول انها محصورة بين حاصرين فكل ما هو كذلك عددا كان او مقدارا فهو
متناه

متناه بالضرورة الثاني ان لا تناهي الاجزاء يستلزم امتناع وصول المتحرك الى غاية ما في المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا
الى ما لا يتناهى وذلك لا يتصور فيما يتناهى من الزمان وقد يعبر عن هذا الوجه بانه يلزم امتناع قطع المسافة المعينة في زمان متناه وتقريره بان عدم
تناهي اجزاء المسافة يستلزم عدم تناهي اجزاء الحركة المنطبقة عليها وهو يستلزم عدم تناهي اجزاء الزمان المنطبق على الحركة الثالث انه يستلزم
امتناع لحوق السريع بالبطيء اذا ابتدأ الحركة بعده لانه اذا قطع جزءا قطع البطيء ايضا جزءا الى ما لا نهاية وهو ضروري ولا تخلل السكنات بشهادة
الحس والبرهان وانما اعتبر البطيء دون الواقف مع انه كذلك لانه يكون ذكر السرعة لغوا ويصير هذا بعينه طريق امتناع قطع المتحرك مسافة ما ووصوله
الى غاية ما ولا يخفى ان هذا الوجه جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية وان الوجوه الثلثة انما تنتقض على من يقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد
يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه وجهتين من جهاته واما على القول بلا تناهيها في مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف
والجهات فلا الا اذا ابتنى تناهي عدد الامتدادات الرابع انا نفرض اجتماع ثمانية من الاجزاء بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا
منقسما في الاقطار الثلثة متقاطعا امتداداته على الزوايا القائمة فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه ثم اذا حاولنا بيان تناهي اجزاء ٢١٤
كل جسم متناهي المقدار اعتبرنا نسبة حجمه الى حجمه فكانت نسبة متناهية لان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ بحسبها يكون الحجم
والمقدار ازديادا او انتقاصا فلو كانت الاجزاء غير متناهية كانت نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو مح فان
قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم فمن جواهر غير متناهية قلنا نفرض
الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم الخامس انه لو كان الحجم والمقدار بحسب الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم في كل جسم ان يكون غير
متناهي الحجم واللازم ظاهر البطلان والمشهور عن القائلين بلا تناهي الاجزاء في التفصي عن حديث زيادة الحجم ولحوق السريع البطيء
امران احدهما القول بالتداخل وهو ان ينفذ احد الجزئين في الآخر ويلاقيه باسره بحيث يصير حيزهما واحدا … وحاصله منع زيادة الحجم
بزيادة الاجزاء فلا يلزم من عدم تناهي الاجزاء ان يكون الحجم غير متناه ولا ان يكون بازاء كل جزء من المسافة جزء من الحركة والزمان ليلزم
عدم تناهيهما وثانيهما القول بالطفرة وهو ان يتحرك المتحرك من حد من المسافة ويحصل في حد آخر من غير محاذاة وملاقاة لما بينهما وحاصله قطع
بعض حدود المسافة من غير ملاقاة لاجزائه وح لا يلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما او يلحق السريع البطيء وكلا الامرين باطل بالضرورة
اما التداخل فلان حاصله تساوي الكل والجزء في العظم واما الطفرة فلان معناها يؤول الى قطع مسافة من غير حركة فيها وقطع لاجزائها ومن
الشواهد الحسية لبطلانها انا نمد الحبل فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لعدم اختلاط الاجزاء البيض
بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء المسودة اقل من المطفور عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الا
الاحساس بالبيض وقد يستدل على نفي التداخل بانه ان كان بالاسر لزم ان يلاقي الجزء بكليته الجزء الآخر بحيث يصير حيزهما واحدا لم يكن
الوسطاني حاجبا للطرفين عن التماس وبقي الاشكال بالنظر الى الاجزاء المتماسة بل لو وقع ذلك في جميع الاجزاء لم يحصل هناك حجم وتأليف
وامتداد في الجهات فلم يحصل الجسم وان كان لا بالاسر فذلك بان يلاقي الجزء الآخر ويداخل بشيء دون شيء لزم التجزي ولو بالفرض مع
بقاء الاشكال بحاله واعلم ان النظام لم يقل بتأليف الجسم من اجزاء غير متناهية لكنه لما قال بالجزء ونظر في ادلة نفيه سيما ما يتعلق بلزوم
بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جزء فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام
من لوازم قبول الانقسام لزمه القول بلا تناهي الاجزاء فاضطر في قطع المسافة ولحوق السريع البطيء الى الطفرة فاستمر التشنيع
بطفرة النظام وتفكك رحى اهل الكلام فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك
من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض وتحقيق ذلك على ما لخصناه من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتمادات والآلام و
اللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات
الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فهي عند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام

التفصي

بترك

المسودة

الجزء

على الجوهر الفرد طرق منها ما يبتنى على ان تغاير الجهة والنهايات يستلزم الانقسام فى الذات وهى وجوه الاول ان ما منه الى جهة غير ما منه الى جهة اخرى فينقسم الثانى اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالاسر فلا حجم فلا مقدار اولا بالاسر فيلزم الانقسام الثالث اذا تراصت ثلاثة اجزاء فالوسط ان منع الطرفين من التلاقى انقسم والا فلا حجم الرابع اذا اشرقت الشمس على صفحة من الاجزاء فالوجه المضئ المقابل غير الاخر الخامس اذا وقع جزء على ملتقى جزئين انقسمت الثلث وذلك بان يفرض عليه او يتحرك من جزء الى اخر فكونه متحركا انما يكون عند الملتقى او يفرض خطا من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم تحركا معا على السواء فالمتحاذى يكون على الملتقى او يفرض خطا من خمسة فوق كل طرف جزء فيتحركان متلاقيا فالثالث يكون على ملتقاهما

اللطيفة لو اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذى هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هى شئ واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كلها اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض وعند الاخرين جواهر مجتمعة تحلها تلك الاعراض فما وقع فى المواقف من ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار ليس على ما ينبغى والصواب مكان النظام ضرار على ما فى سائر الكتب ويمكن ان يقال ٢٢٠
الكلام فيما هو جسم اتفاقا فى المتحيز الذى له الابعاد الثلثة والنظام يجعله مجموع لون وطعم ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الاعراض فى الواقع وان كان هو يسميها جواهر بل اجساما فيوافق النجار فى المعنى ويخالف القوم الا ان الاحتجاج عليهما بان العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من الانتهاء الى جوهر يقومه وكذا بان الجواهر متماثلة والاجسام مختلفة فلا تكون جواهر ربما لا ينتظم على راى النظام حيث يزعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة فى انفسها قائمة بذواتها وان لم تكن عائلة للجواهر الاخر كالحلاوة والحرارة مثلا وبهذا يظهر ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا ينتهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه الجواب بمنع تماثل الجواهر فحينئذ لا ينافى على مذهب للنافين حتى لو قصد الالزام تم المرام والاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض المستندة الى ارادة القادر المختار والاختلاف انما هو مذهب النظام وح يندفع ما ذكره فى المواقف من انه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملا من الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم ليكون الاختلاف عائدا اليها ولا ادرى كيف ذهل عما فى هذا المخلص من الوقوع فى ورطة اخرى هى عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذى هو جملة الاعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائل وقد اشار اليه فى تنويره اختلاف الجواهر بذواتها بقوله ولذلك ان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية فبقى لو لم تكن الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة من الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض وح يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض ولا يخفى انه كان الانسب ان يقول والاجسام باقية الا اذا اريد بالجواهر الفرد والجسم الذى هو مجموع جواهر مجتمعة قال وقطع ما لا يتناهى فريب من اشكال قطع المسافة المعينة بانه انما يتوقف على زمان غير متناهى الاجزاء ينطبق كل جزء منها على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تناهى الزمان لان المحدود من الحركة والزمان يشتمل على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهى وهذا كما ان المسافة المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها فى زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من الحركة والزمان المحدودين ايضا قابل للانقسام الى غير النهاية وقد يدفع بان ما يوجد شيئا فشيئا من بداية الى نهاية فامتناع كونه غير متناهى العدد معلوم بالضرورة والقول به ضلال عن طريق الحق بخلاف قبول الانقسام الى غير النهاية بالمعنى الذى ذكرو على ما مر فان قيل هذا ليس تتمة لبرهان قطع المسافة بل رجوع الى برهان المحصور بين حاصرين قلنا نعم الا انه هذا لما كان فيما له امتداد طولى فقط كالحركة والزمان فى غاية الظهور بنى به حال الجسم قال واما الفلاسفة فيريدون ان لهم فى نفى الجزء الذى لا يتجزى على كثرتها ترجع الى علة اموى يتفرع على كل منها وجوه من الاستدلال جعلت بمنزلة الطرق واشير فى عنوان كل منها الى وجه الضعف ومورد المنع فمنها ما يبتنى على ان تعدد جهات الشئ ونهاياته يستلزم الانقسام فى ذاته وفيه وجوه الاول انه لو وجد الجزء اى الجوهر المتحيز الذى لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة فتتعدد جوانبه واطرافه لان ما منه الى اليمين غير ما منه الى اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه الثانى انه لو انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم اولا بالكلية بل بشئ دون شئ فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام الثالث انه لو فرضنا ست ثلثة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها بين اثنين فالوسطانى اما ان يمنع الاخرين عن التلاقى والتماس فيكون وجهه الذى يلاقى احدهما غير الذى يلاقى الاخر فينقسم واما ان لا يمنعهما فلا يحصل من اجتماع الجزئين حجم ومقدار وهكذا فى الثالث والرابع فلا يحصل الجسم الرابع انا نفرض صفحة من اجزاء لا تتجزى بحيث يكون لها الطول والعرض فقط فاذا اشرقت عليها الشمس فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضئ بها غير الوجه الاخر فينقسم الخامس انه لو وقع جزء لا يتجزى على ملتقى جزئين اخرين لزم انقسام الثلث اما الملاقى

ما يتعلق باصول هندسية مبنية على انتفاء الجزء وهى وجوه الاول كل خط يمكن تنصيفه ففى المركب من الاجزاء الوتر يلزم تجزى الوسطانى الثانى كل خط يمكن ان يعمل عليه مثلث متساوى الاضلاع ولا يتصور فى المركب من جزئين الا بوقوع جزء على ملتقى الجزئين الثالث كل زاوية مستقيمة الخطين ينقسم الا الى نهاية ٨٨
الرابع اذا ثبت احد طرفى الخط المستقيم وادير حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة ثم اذا ادير نصفها على قطرها الثابت حصلت الكرة ووجود الجزء ينفيهما لانا لو فرضنا محيط الدائرة من اجزاء لا تتجزى فاما ان يكون ظواهر الاجزاء كبواطنها فيلزم تساوى ظاهر المحيط وباطنه او اكثر فيلزم الانقسام او بين الفلواهر فرج خلاء لا يسع كل منها جزء فيلزم الانقسام او يسع فيكون الظاهر ضعف الباطن ولان المدار الذى يلاصق المنطقة اما ان يكون بازاء كل جزء منها جزء منه فيتساويان او اقل فينقسم الجزء الخامس مربع وتر القائمة لمجموع مربعى الضلعين المحيطين بها فاذا فرضنا كل ضلع عشرة اجزاء كان الوتر اكثر من اربعة عشر واقل من خمسة عشر لكونه جذر مائتين

السادس خط من جزئين فوق احدهما جزء فهناك قائمة وترها فوق الاثنين ودون الثلثة والا لزم كون وتر القائمة مساوية لكل من الضلعين او لمجموعها السابع مربع من انضمام اربعة خطوط كل منها من اربعة اجزاء فالقطر ان كان منضم الاجزاء كان اربعة اجزاء مثل الضلع وهو محال وان كان مع فرج خلاء تعدد الجزء فكانت سبعة اجزاء مثل الضلعين وهو ايضا محال او اقل فيلزم الانقسام ٢
[illegible]

فلان التماس بينه وبين كل منها انما يكون بالبعض اى يكون شئ منه مماسا لشئ من هذا وشئ اخر مماسا لشئ من ذاك لانه لو ماس احدهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقى واما بيان حقية الملزوم فبوجوه ١ ان نفرض الجزء على الملتقى وفيه مناقشة لا تخفى ٢ ان يتحرك من جزء الى جزء فانه فى اثناء الحركة انما يكون عند كونه على الملتقى لا على الاول لانهم تبتدأ الحركة ولا على الثانى لانه قد انقطعت ٣ ان نفرض خطا من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم نفرض مرور الفوقانى والتحتانى على الخط بحركة على السواء مع اتفاق فى الابتداء اى يكون الحركتان على حد واحد من السرعة والبطوء ويكون ابتداؤهما معا فبالضرورة يتحاذيان على ملتقى الثانى والثالث اى حيث يكون الفوقانى فوق الملتقى والتحتانى تحته ان نفرض خطا من خمسة اجزاء فوق الاول جزء وفوق الخامس جزء ثم اخذا معا فى حركة على السواء الى حد الالتقاء فبالضرورة يكون كل فى وسط الخط اى الجزء الثالث فيكون هو على ملتقاهما من تحت ولا يخفى ان هذه البيانات انما تتم على من يجوز وجود الجوهر الفرد على الانعزال ثم حركته على الاطلاق ام حركته على الانحاء المخصوصة المؤدية الى الحال واما ما ذكر فى بعض كتب المعتزلة من ان الوجوه المذكورة انما تدل على الانقسام بالوهم ونحن نعنى بالجزء ما لا ينقسم بالفعل فرجوع الى مذهب ذيمقراطيس قوله ومنها اى من طرق الاحتجاج ٢٢٢
على نفى الجزء الذى لا يتجزى على ما يبتنى على ان تفاوت الحركتين بالسرعة والبطوء ليس لتخلل سكنات بين اجزاء الحركة البطيئة لكونه مستحيلا فى نفسه بما ذكر عليه من الدليل واما الاستلزام امرا معلوم الانتفاء قطعا كتفكك اجزاء الجسم الذى فى غاية الاستحكام لحظة فلحظة ثم التئامها وكتخلف المعلول عن العلة وتحققه بدونها حينا فحينا بيان ذلك انا نجد المتساويين فى الاخذ والترك قد يتفاوتان فى المسافة فنحكم بان الذى قطع مسافة اطول اسرع حركة والاخر ابطأ فلو كانت المسافة من اجزاء لا تتجزى فعند قطع السريع جزءا اما ان يقطع البطئ جزءا فيتساويان او اكثر فابعد او اقل فينقسم الجزء فلم يبق الا ان يكون له فى خلال حركاته سكنات ولما كان هذا غير ممتنع عند المتكلمين بل مقررا اعرضنا عنه لا ما يكون تخلل السكنات فيه مستلزما لما هو معلوم الانتفاء كتفكك اجزاء الجسم الذى هو مثل فى الشدة والاستحكام كالحجر والذى لو تفككت اجزاؤه لتناثرت كالرحا او كان له شعور بذلك بل تبطل حيوته وحركته عند الاكثرين كالانسان او الذى ذهب جمع من العقلاء الى امتناع تفككه كالفلك وكوجود العلة بدون المعلول فى حركة الشمس مع سكون الظل ووجود المعلول بدون علته فى حركة الدلو الى العلو مع سكون حبل الكلاب فيما لو فرضنا بئرا عمقها مائة ذراع مثلا وفى منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الاخر دلو ثم شددنا كلابا على طرف حبل طوله خمسون ذراعا وارسلناه فى البئر بحيث وقع الكلاب فى الحبل الاول على طرفه المشدود فى الخشبة ثم جررناه الى راس البئر فيكون ابتداء حركة الكلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهاؤهما الى راس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والكلاب خمسين مع ان حركة الكلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات فى خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة قال ومنها اى ومن تلك الطرق ما يبتنى على اصول هندسية لا سبيل الى اثباتها الا على تقدير انتفاء الجزء كما يظهر للناظر فى البراهين المذكورة فى كتاب اقليدس ولهذا كان وجوه هذا الطريق كثيرة جدا ولنذكر عدة منها الاول انه يمكن لنا ان نعمل على كل خط شئنا مثلثا متساوى الاضلاع ولا يتصور ذلك فى الخط المركب من جزئين الا بان يقع جزء على ملتقى الجزئين وقد عرفت انه يوجب انقسام الثلثة الثانى ان كل زاوية فانه يمكن تنصيفها فيلزم تجزى الجزء الذى هو ملتقى خطى الزاوية الثالث ان كل خط فانه يمكن تنصيفه ففى المركب من الاجزاء الوتر يلزم انقسام الجزء الذى فى الوسط وقد بين ذلك فى الهندسة بان يعمل على ذلك الخط مثلث متساوى الاضلاع ثم تنصف الزاوية التى يوترها ذلك الخط بخط واصل منها اليه فيكون على منتصفه وبين تنصيف الزاوية بان يجعل خطاها متساويين ثم يوصل بين طرفيهما بخط يكون وترا لها ويعمل عليه من الطرف الاخر مثلث متساوى الاضلاع ثم يخرج خط من زاوية المثلث الاول الى زاوية المثلث الثانى مارا بالخط الذى هو وتر لها فينتصف الزاوية وبين عمل المثلث المتساوى الاضلاع على الخط بان يرسم ببعده دائرتان يكون كل من طرفى الخط مركز الواحدة منهما فيتقاطعان لا محالة فيخرج من المركزين خطان الى نقطة تقاطع الدائرتين ليحصل مثلث متساوى الاضلاع لكونها انصاف اقطار الدائرتين المتساويتين هذا ولكن لا سبيل الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء على ما عرفه

الرابع ان كلامن الدائرة والكرة ممكن بل متحقق اما الدائرة فلانا نتخيل على السطح المستوي خطا مستقيما متناهيا نثبت احد طرفيه وندير حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادرناه ولا نعني بالدائرة الا ذلك السطح او الخط المحيط به واما الكرة فلانا نثبت قطر الدائرة اعني الخط الخارج من المركز الى المحيط في الجهتين وندير نصف الدائرة على ذلك الخط الى ان يعود الى موضعه الاول حصل سطح مستدير محيط بجسم في باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية ولا نعني بالكرة الا ذلك الجسم المحاط او السطح المحيط ثم ان كلامن الدائرة والكرة يبطل كون الاجسام والخطوط والسطوح من اجزاء لا تتجزى اما الدائرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزى فاما ان تكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها او لا فعلى الاول اما ان تكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم الجزء او لا فتتساوى في المساحة باطن الدائرة اعني المقعر وظاهرها اعني المحدب وهو باطل بالضرورة وان شئت فبالبرهان وذلك انه يستلزم تساوي جميع الدوائر المحاطة بها حتى التي بقرب المركز وكذا جميع الدوائر المحيطة بها حتى المحيط بجميع الاجسام وبطلانه ضروري والملازمة بينة لان التقدير تساوي الظاهر والباطن من كل دائرة وباطن المحيط يساوي ظاهر المحاط بحكم الضرورة وبحكم ان بازاء كل جزء من المحيط جزءا من المحاط لا اصغر من الجزء ولا فرج بين ظواهر الاجزاء وعلى الثاني وهو ان يكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير الملاقي غير الملاقي وايضا فما بينهما من الفرج ان لم يسع كل منها جزءا لزم انقسام الجزء وان وسعه لزم كون الظاهر ضعف الباطن وهو الحس يكذبه واما الكرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزى فالمراد الذي يلاصق المنطقة التي هي اعظم الدوائر المتوازية على الكرة اما ان يكون بازاء كل جزء من المنطقة جزء منه فيلزم تساويهما وهكذا جميع ما يوازيها حتى التي حول القطب وبطلانه ظاهر او اقل من جزء فيلزم انقسام الجزء ثم اذا تقرر هذا فقد انتظم انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بها لكن التالي باطل ولا خفاء في ان ما ذكروا من حركة الخط ونصف الدائرة محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى له مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه المفروض لتاديها الى المحال الخامس برهان اقليدس في شكل العروس على ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر الزاوية القائمة مساو لمربعي ضلعيها بمعنى ان الحاصل من ضربه في نفسه مثل مجموع الحاصل من ضرب كل من الضلعين في نفسه فاذا فرضنا كلا من الضلعين عشرة مثلا كان مجموع مربعيهما مائتين فيكون الضلع الاخر اعني وتر القائمة جذر المائتين وهو اكثر من اربعة عشر لان مجذورها مائة وستة وتسعون واقل من خمسة عشر لان مجذورها مائتان وخمسة وعشرون وكذا في كل ما لا يكون لمجموع مربعي الضلعين جذر منطق السادس نفرض خطا من جزئين فنضع فوق احدهما جزءا فيحصل زاوية قائمة فوترها يجب ان يكون اقل من الثلاثة واكثر من الاثنين لما بين اقليدس من ان وتر القائمة اقل من مجموع ضلعيها واكثر من كل منهما السابع نفرض مربعا من اربعة خطوط مستقيمة مصفوفة بعضها الى البعض على غاية ما يمكن كل منها من اربعة اجزاء فقطره خط يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فان كانت متلاقية كان القطر مساويا للضلع ويبطله شكل العروس وان كان بينهما فرج ولا يكون الا اقل فاما ان يسع كل منها جزءا فيكون القطر كالضلع سبعة اجزاء وهو باطل بالشكل الحمار او اقل فينقسم الجزء وبما ذكرنا من استقامة الخطوط وتصفيفها على غاية ما يمكن يظهر امتناع ان تقع الفرج فيما بين بعض الاجزاء دون البعض وتلك ومنها اي من تلك الطرق ما يبتني على مقدمات هي بصدد المنع وهي وجوه الاول لو كان الجسم من اجزاء لا تتجزى لكان الجزء ثابتا له تعقلا قبل تعقله بين الثبوت له غير مفتقر الى البيان ولا منكرا عند كثير من العقلاء وردّ بان ذلك انما هو في الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك فيشترط تعقل الماهية بحقيقتها ولما الجزء الخارجي فغير مفتقر الى البيان كالهيولى والصورة عندكم وكذا العقلي لو لم نتصور الماهية بحقيقتها كجوهرية النفس وتجردها الثاني لو وجد الجزء لكان متناهيا ضرورة وكان متشكلا كرة او مضلعا لان المحيط به اما حد واحد او اكثر وكل منهما يستلزم الانقسام

كون الجسم من اجزاء يتجزى وهما لا فعلا بانها لما كانت متساوية في الطبع بزعمهم جاز على كل ما جاز على الكل بحسب الذات وان امتنع لعارض تشخص او غيره ثم احتج المشاؤون منهم على ثبوت الهيولى بانه لما لم يكن اتصال الجسم باجتماع الاجزاء وانفصاله بافتراقها بل كان في ذاته متصلا قابلا للانفصال فله امتداد جوهري يتبدل عليه الامتدادات العرضية كما في الشمعة وهو المسمى بصورة ويمتنع ان يكون هو القابل للانفصال لانه لا يبقى معه بل لا بد معه من قابل للاتصال والانفصال يبقى معها وتتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالتشخص وهو المسمى بالهيولى حقيقة ان اول ما يدرك من جوهرية الجسم هوية امتدادية لا ينبغي بتبدل المقادير ولا تعقل الجسم دونها ليسمونه اتصالا بل متصلا بمعنى الجوهر الذي من شانه الاتصال بمعنى كونه بحيث يعرض فيه الابعاد حقا في انها بعينها لا يبقى مع الانفصال بل يزول الى هويتين اتصاليتين مع بقاء امر في الحالين هو القابل بالذات للاتصال والانفصال للفرق الضروري بين ان ينعدم جسم بالكلية ويحدث جسمان او بالعكس وبين ان ينفصل الى جسمين او بالعكس كما في الجرة يجعل في الكيزان وعكسه ولا يمتنع توارد المتقابلين عليه لكونه في نفسه استعدادا محضا يصير بوحدة الصورة متعددا بتعددها مع بقائه في الحالين وعلى هذا يندفع اشكالات الاول ان كون الاتصال جوهرا وجزءا من الجسم ضروري البطلان بل الاتصال والانفصال عرضيان يتعاقبان على الجسم وبالتحقيق عبارتان عن وحدته وكثرته الثاني ان لا معنى للانفصال الا انعدام هوية اتصالية الى هويتين فلا حاجة الى قابل باق الثالث لو افتقر قبول الانفصال الى مادة لتسلسلت المواد الرابع ان الزائل عند الانفصال ان كان هو الاتصال الجوهري الذاتي فعند انعدام الجسم فلم يبق قابلا او العرضي فلم يفد المطلوب الخامس ان الجسم اذا انفصل الى جسمين فان كانت مادة هذا ذاك كان الواحد بالتشخص موجودا في حيزين موصوفا بجسميتين وان كانت غيرها فعند الاتصال ان كانتا موجودتين لم يكن الجسم متصلا بالذات بل من اجزاء بالفعل والا كان الانفصال اعداما للجسم بالكلية لا تجدد الصورة الاتصالية

اما المفلطح فقط واما الكرة فلانه لا بد عند انضمام الكرات من تخلل فرج يكون كل منها اقل من الكرة ورد بعد تسليم تشكل الجزء بان ذلك انما هو في الاجسام الكرية دون الاجزاء الثالث لا شك ان كل جسم يصير ظله مثليه دفعة او اوح يكون بالضرورة بنصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي طوله اجزاء وتر يكون نصفه مصنف هو يبطل نصف ذلك الجسم فينقسم الجسم وينقسم الجزء ورد بمنع الكلية وانما ذلك فيما يكون له نصف ثم انهم ابطلوا تيسيرا الى ابطال ما ذهب اليه ذيمقراطيس وجمع من القدماء من ان ما نشاهده من الاجسام المفردة كالماء مثلا ليست ببسائط على الاطلاق بل انما هي حاصلة من مماس بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية فقط وبهذا يتميز اجسامها متمايزة هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء وتقريره ان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الاخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعهما والقسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل واحد لو امتنعت على الجزء فنظرا الى الذات لامتنعت على المجموع ثم امكان الانفكاك نظرا الى الذات لا ينافي امتناعه لعارض تشخص او غيره من صورة نوعية او غاية صغر او صلابة او عدم آلة قطاعة او نحو ذلك فلا يرد اعتراض الامام بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها واما اعتراضه بمنع تساوي الاجسام في الماهية فلا يندفع بان مبنى الكلام على اعترافهم بكون تلك البسائط متشابهة في الطبع لان مراده على ما صرح به في المباحث سواء لو لافي متر ح انها متخالفة بالماهية وانه لا يوجد منها اثنان في الماهية لم يثبت ان كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهيولى لكن للخفاء في انه احتمال بعيد لان الكلام في الجسم المفرد الذي لا يعقل فيه اختلاف طبيعة وعلى هذا ينبغي ان يحمل قول من قال ان القسمة بانواعها تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد طباع المجموع على القسمة الواردة على الجسم المفرد والا فتساويه واضح وفسر الطباع بمصدر الصفة الذاتية الاولية للشيء حركة او سكونا كان او غيرهما فيكون اعم من الطبيعة وفسر انواع القسمة بما يكون بحسب الفك والقطع او بحسب الوهم والفرض او بحسب اختلاف عرضيين قارين اي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض او غير قارين اي ما هو بالقياس الى الغير كالتماس والتحاذي وذلك لان الانقسام ان تادى الى الافتراق فهو الاول والا فان كان في مجرد الوهم فالثاني والا فالثالث وبما ذكرنا من اعتبار مجرد الوهم صار هذا قسيما ثالثا والا فهو من قبيل الانقسام الوهمي والفرضي بدليل قولهم ان الجزء ما لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضيين وذلك للقطع بان الجسم الذي تسخن بعضه او وقع الضوء على بعضه ولاقى بعضه جسما اخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل وبحسب الخارج ولم يصر جسمين ثم لو ازال التسخن او الضوء او الملاقاة عاد جسما واحدا ولو كان كذلك لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب موافاة المتحرك حدودها ثم تعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما يقال انا قاطعون بان محل البياض من الجسم غير محل السواد منه مسلم لكن باعتبار اختلاف العرضيين لا بالنظر الى ذات الجسم بحيث يعرض له انفصال وتميز في الخارج بل بالفرض العقلي ولهذا قال في الشفاء ومن الذي بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى لو ازال ذلك الاختصاص مثل جسم يبيض لا كله فيفرض له بالبياض جزء ثم ازال ذلك البياض زال افتراضه فما ذكر في شرح الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضيين انفصال في الخارج من غير تادٍّ الى الافتراق يحمل على انه لامر في الخارج وما ذكر في منطق الشفاء من انه انفصال بالفعل يحمل على فعل الاذهان دون الاعيان وتلك ثم احتج المشاؤون لما بطل كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى اصلا او تتجزى وهما لا فعلا متناهية او غير متناهية يكون اتصاله باجتماعها وانفصاله بافتراقها ثبت انه متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا الى ذاته على ما مر فله امتداد جوهري تتبدل عليه المقادير المختلفة في الجسم التعليمي الذي من قبيل الكميات كالشمعة التي تجعل تارة تارة مدورا وتارة مكعبا وتارة صفيحة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم لا تعقل بدون تعقله بل لا يدرك في بادي النظر من الجسم غيره اعني الجوهر الذي له الامتدادات العرضية الاخذة في الجهات فليس هو خارجا عن حقيقة الجسم بل عند افلاطون واشياعه نفس الجسم ويقبل الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء اخر هو القابل للانفصال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال يمتنع ان يبقى مع الانفصال فلا بد من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويتبدل

المرتفعة

عليها الهويات الاتصالية المختلفة بالتشخص وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحال بالصورة الجسمية وتحقيق ذلك ان اول ما يدرك من الجسم هوية امتدادية لا تنعدم بالعوارض متوارد عليها وحدوث آخر ولا تعقل حقيقة الجسم دون تعقلها بل ربما لا يعقل في بادي النظر من الجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال والمتصل يعني الجوهر الذي شانه الاتصال ويعنون بالاتصال الذي هو شان ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على الاجزاء في الجهات وان كان لفظ الاتصال يطلق على معان أخر عرضية اضافية ككون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر وككون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر كضلعي الزاوية او غير اضافية ككون الشيء بحيث لو فرض انقسامه حدث حد مشترك هو بداية لاحد قسميه ونهاية للآخر كالسطح لقسمي الجسم والخط لقسمي السطح والنقطة لقسمي الخط والمتصل بهذا المعنى فصل للكم يميزه عن نوعيه وهو المنفصل عن الآخر وهو العدد ويقع على الجسم التعليمي لانه ذو اتصال بهذا المعنى وعلى الصورة الجسمية ايضا وان اتصال في الجسم التعليمي وعلى الجسم الطبيعي بمعنى الصورة الجسمية لا خفاء في ان تلك الهوية الاتصالية لا تبقى نفسها عند طريان الانفصال بل تنعدم ويحدث هويتان أخريان مع القطع بانه يبقى في حالتي الاتصال والانفصال امر واحد وهو القابل لهما بالذات للفرق الضروري بين ان ينعدم جسم بالكلية ويحدث جسمان آخران او ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث وبين ان ينفصل جسم فيصير جسمين او يتصل جسمان فيصير جسما واحدا كالجزء يجعل في كيزان اوخما الكيزان يجعل في جرة فذلك الامر الباقي في الحالتين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه بواحد ومتصل يمتنع طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا كثير ومنفصل يمتنع طريان الاتصال عليه بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته بطريان الانفصال

فان قيل الهوية الاتصالية يعني الامتداد الجوهري مما انكره المتكلمون وكثير من الفلاسفة فكيف يصح دعوى كونها اول ما يدرك من جوهرية الجسم وانما ذلك هو المقادير والامتدادات العرضية قلنا لا نزاع في ثبوت جوهر شانه الامتداد والاتصال وكونه مدركا بالحس ولو بواسطة ما يقوم به من الاعراض وانما النزاع في انه هل هو في نفس الامر متصل واحد كما هو عند الحس ام لا وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام لا بل يفتقر الى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال واما الامتدادات الوضعية اعني المقادير فهي التي انكرها المتكلمون وكثير من الفلاسفة القائلين بانها امور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات فالسطح للجسم والخط للسطح والنقطة للخط وفيما ذكرنا من التقرير دفع لعدة اشكالات تورد في هذا المقام ١ ان كون الاتصال جوهرا او جزءا من الجسم ظاهر البطلان لو لا انه لا يعقل منه الا ما يقابل الانفصال وهما عرضان يتعاقبان على الجسم لو اجتمعا كانا عائدين الى وحدته وكثرته وجوابه انا لا نعني بالاتصال هذا المعنى بل الجوهر الذي شانه الاتصال والامتداد العرضي وكونه ظاهر الانية للجسم موقوفا تعقل حقيقة الجسم على تعقله ما لم يشك فيه عاقل ولم ينكر احد الا ما نسب الى البعض من كون الجسم محض الاعراض على انه ايضا قائل بانها عند الاجتماع تصير جوهرا فانما ننفيه ٢ انما النزاع في كونه واحدا في نفس الامر لا متحصلا من اجتماع الاجزاء وفي كونه جزءا من الجسم لا تمام حقيقته فهو اصل الذي يثبت بالبرهان لا بما ذكره لا يفيد كونه جزءا لجواز ان تكون تلك الهوية الاتصالية الجوهرية التي يجعلونها صورة حالة في مادة نفس الجسم من غير حلول في جزء لو ذكر قبول الانفصال بان ينعدم ويحدث هويتان اتصاليتان اخريان كيف وقد جعلتموها جوهرا قابلا للابعاد ومتحيزة بالذات فيكون قيامها بنفسها لا بغيرها لا انا نقول ضرورة التفرقة بين انعدام جسم بالكلية وحدوث جسمين وبين زوال الهوية الاتصالية الى هويتين هي التي شهدت بجزء باق في الحالين ثم انهم لم يجعلوا الصورة قائمة بنفسها في جوهريتها بل حالة فيه وقد سبق ان الحال في الشيء اعم من القائم به لكن الشان في لزوم كون ذلك الامر الباقي محلا للجوهر الذي سموه الصورة الجسمية وعبروا عنها بالهوية الاتصالية وفي تصور حلول الجوهر في الشيء مع امتناع قيامه به فان قيل نسبة المقبول الى القابل اختصاص الناعت وهو معنى الحلول قلنا الكلام في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال مقبولا وانما يظهر ذلك في الاتصال الوصفي المقابل للانفصال ٢ ان الانفصال انما يفتقر الى محل باق لو كان وجوديا وهو ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والجواب انه ليس عدم الاتصال مطلقا بل عما من شانه الاتصال وهو المعنى بالقابل الباقي بل هو عدم اتصال الى اتصالين اي زوال هوية اتصالية وحدوث هويتين اتصاليتين فلابد من امر قابل

الى ان الجسم واحد في ذاته لا تركيب فيه اصلا وانما الهيولى اسم له من حيث تبدل الهيئات عليه ويحصل الانواع منه وزعموا ان الانفكاك بالمعنى الذي يقابل الانفصال ويزول بطريانه عرض وبمعنى الامر الذي شانه قبول الابعاد والامتداد في الجهات قائم بنفسه متحيز بذاته هو الجسم ليس الا وما يتوهم من الامتداد الباقي عند تبدل ابعاد الشمعة انما هو نفس المقدار المستحفظة بتعاقب الخصوصيات وكيف يتصور اختلاف طبيعة الامتداد بالجوهرية والعرضية على انه لو كان هناك امتدادان جوهري وعرضي فاما ان يتفاوتا فيكون البعض من احد الامتدادين لا في مادة او يتوافيا فيرتفع الامتياز ثم الاختيار

للانفصال تارة وللاتصاليين اخرى ثم لو كان قبول الانفصال محوجا الى المادة لاحتاجت المادة الى مادة اخرى لا الى نهاية ضرورة قبولها الانفصال وجوابه ان المحوج هو قبول الانفصال فيما يكون متصلا بذاته كالصورة والجسم وليست الهيولى كذلك وتحقيقه ان ما يكون متصلا في ذاته ينعدم عند ورود الانفصال فيفتقر الى امر لا يكون متصلا في ذاته ولا منفصلا بل يتوارد عليه الاتصال والانفصال وهو هو بعينه في الحالتين يصير واحدا متصلا بعروض الوحدة والاتصال لعروض الكثرة والانفصال من غير افتقار الى امر آخر ان كون الاتصال جزءا من الجسم ينافي كون الجسم قابلا للاتصال والانفصال لان الاول يستلزم انعدام الجسم عند زوال الاتصال والثاني يستلزم بقاءه عنده ضرورة اجتماع القابل مع المقبول وحينئذ يتوجه ان يقال لو كان الاتصال جزءا لم يكن الجسم قابلا للانفصال وقد علم بحقية الملزوم وهكذا في الجانب الآخر لا يقال الاتصال يطلق بالاشتراك او المجاز على امتداد جوهري هو الجزء وليس بزائل عن الجسم بل ينعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضي هو الزائل عن الجسم وليس بجزء له بل كيفية عارضة لانا نقول الاتصال الذي يزول بطريان الانفصال ان كان هو الاول لم يكن القابل للانفصال هو الجسم لانعدامه حينئذ فيبطل قولكم في اثبات الهيولى ان الجسم قابل للاتصال والانفصال وان كان هو الثاني لم ينعدم الجسم بانعدامه فلم يمتنع كونه قابلا للانفصال بذاته من غير افتقار الى الهيولى لا يقال الامتداد العرضي من لوازم الجسمية فزواله يزيلها لانا نقول الزائل امتداد مخصوص وليس بلازم واللازم امتداد ما وليس بزائل كما يرى في الشمعة من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية بعينها لا يقال فكذلك الامتداد الجوهري لانا نقول هذا لا يضر بالمقصود بل يفيده لان ما يزول عند خصوص امتداد جوهري ويبقى اذ ليس هو المعنى بالهيولى ولهذا قالوا كما تتبدل المقادير على جوهر باق هو الصورة تتبدل الصور على جوهر باق هو المادة ٢ الجواب ان ليس معنى قبول الجسم للانفصال انه بعينه ومع بقاء جميع اجزائه يقبله بل ان فيه جزءا باقيا بعينه هو القابل بالحقيقة للاتصال الذي يقابله اما عدم الزوال بالكلية فلضرورة التفرقة بين انعدامها بالجرة بالمرة وبين انفصاله الى ميا وجهه واما عدم البقاء بتمام الماهية واقتصار الزوال على الهوية فلانعدام الجزء الذي هو الاتصال قطعا والانصاف ان انفصال الماء الى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر وان الباقي في الحالين هو الماء بحقيقته وان يتبدل في هويته لا جزء منها هو الهيولى ٣ ان الجسم الواحد لو انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة هذا هي مادة ذاك بعينها وهو يوجب ضرورة البطلان يستلزم كون الواحد بالشخص في حيزين ومتصفا بجسميتين واما غيرها واما ان تكون المادتان قد كانتا موجودتين عند الاتصال فيشتمل الجسم على اجزاء بالفعل بل يكون لو موله غير متناهية بحسب قبول الانقسام بل يتألف من اجسام لا تتناهى ضرورة ان كل مادة تستدعي صورة على حدة او غير موجودتين فيلزم ان يكون انفصال الجسم انعداما له بالكلية لا بجرد صورته الاتصالية وهو مع بطلانه يبطل مقصود الاستدلال اعني بقاء امر قابل للاتصال والانفصال وجوابه ان المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الوحدة لوحدة الاتصال والآن بصفة التعدد لتعدده ولا يلزم من تعددهما بقوا لوحدة انعدامها وافتقارها الى مادة اخرى لما سبق من انها مستعدة محض ليس بمتصل واحد في نفسه كما ليس بمتعدد وانما يعرض له ذلك تبعا للصورة فمناط هذا الاشكال وان اطنب فيه الامام راجع الى ما ذكرنا ههنا اشكال آخر وهو ان المطلوب ثبوت المادة لكل جسم وهذا الدليل لا يتم في الجسم الذي يمتنع عليه الانفصال الانفكاكي كالفلك فان قبول الانقسام الوهمي لا يستدعي قابلا في الخارج وسيجيء جوابه في فروع الهيولى وذهب الاشراقيون هم قوم من الفلاسفة يقتدون بطريق افلاطون وما له من الكشف والعيان على طريقة ارسطو وما له من البحث والبرهان ذهبوا الى ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء لا تتجزى ولا من الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهري لا يتغير في ذاته بتبدل المقادير العرضية عليه اعني ما يوجد بحسب جوانب الجسم في الجهات ويسمى طولا وعرضا وعمقا مثلا المقدار الذي هو الشمعة لا يتغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال وانما يتغير ذهاب آحاد المقادير في الجهات فيزيد الطول على ما كان وينقص العرض او بالعكس وكذا العمق وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى الى المقدار الجوهري بل بالمعنى الذي يعتبر بين المقدارين فلا يمتنع قبوله اياه مع بقائه بذاته ومنشأ الغلط اطلاق لفظ الاتصال على المعنيين والاجسام المتشاركة في الجسمية انما تختلف في المقادير المخصوصة التي هي بازاء الجسميات المخصوصة لان المقدار المطلق الذي بازاء الجسم المطلق تمام الجسم من حيث قبوله للهيئات المتبدلة عليه ومن حيث حصول الانواع المختلفة منه يسمى هيولى كما تسمى تلك الهيئات من حيث

الاشتراك في اللازم لا يوجب التماثل ... واختلف المثبتون فقيل يشبه الكرة وقيل المثلث وقيل
ووقوع الجزء على متصل الجزئين وفي انه هل يمكن جعل الخط المولف من الاجزاء دائرة وفي انه هل له شكل
المربع اي المكعب ليمكن كونه محفوفا بجواهر ستة واتفقوا على انه لا حظ له في الطول والعرض الا ما نسب الى الصالحي وابن الراوندي واما ما نقل من الاتفاق على ان
خطا من المساحة فمبني على انها اسم للتحيز والحجم الموجب للتكاثف بانضمام الامثال على ان المنقول عن الجبائي خلافه م

تواردوا عليه صورا واعترضوا على الحجة المذكورة التي هي العمدة في اثبات الهيولى بوجوه آ انه ان اريد بالامتداد والاتصال الجوهر الممتد في الجهات القابل للابعاد فلا نم انه غير الجسم وان اريد ما يفهم العقلاء من هذين اللفظين فلا نم انه جوهر بل عرض فدعوى كونه جزءا من حقيقة الجسم واول ما يدرك من جوهريته غير مسموعة والتمسك بان في الشمعة امتدادا باقيا مع تبدل المقادير عليه ضعيف لان ذلك هو مطلق الامتداد الباقية بتعاقب خصوصياته من غير ثبوت امر سوى الخصوصيات كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدل الاشكال مع القطع بانه عارض وبالجملة فلا نم ان فيها امتدادا معينا ثابتا لا يتغير اصلا فان قيل نعني به ذلك الامر الذي لم ينعدم عند تبدل الاشكال والمقادير والقوم عند انفصال الشمعة الشمعتين قلنا هو ما يقابل الانفصال من اتصال الاجزاء المفروضة بعضها بالبعض وهو عرض والباقي هو الجسم نفسه وحاصل الكلام انا لا نم ان الاتصال والامتداد بالمعنى الذي يقابل الانفصال ويزول بطريانه جوهر وجزء من الجسم بل لا يعقل منه الا امر لا قوام له بنفسه ولا غنى له عن الموضوع فلا يكون الا عرضا غايته انه لازم للجسم فعند زوال الاتصالين يصير الجسم جسمين حتى لو امكن زواله لا الى اتصالين انعدم الجسم بالكلية واما معنى الامر الذي شانه الامتداد في الجهات وصحة فرض الابعاد فلا نم انه غير الجسم كيف ولا يعقل منه الا امر قائم بنفسه متحيز بذاته مستغن في قوامه عن المحل والتعبير بالهوية الاتصالية او المتصل بالذات او نحو ذلك من العبارات لا يفيد ب ان الامتداد طبيعة واحدة فيمتنع كون بعض افراده او اصنافه جوهرا والبعض عرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلا نم ان في المتحيز جوهرا غير نفس الجسم ج انه لو كان في الجسم امتدادان احدهما جوهر والاخر عرض فان فضل احدهما على الآخر وقع التقدير الذي به التفاضل لانه مادة وهو لفلا عرض بدون الموضوع ولا عرض بدون الهيولى وبالجملة لا حال بدون المحل وان لم يفضل بل تساويا في جميع الاقطار ارتفع الامتياز والاثنينية لان امتياز افراد الطبيعة الواحدة الحالة انما يكون بحسب المحل وهذا مدفوع بانهما متميزان بالحقيقة مع ان محل الوضعي هو الجوهري او الجسم ومحل الجوهري هو المادة وان ارد عدم الامتياز في الحس فلا ضير قال ـــ قوله يستدل اشارة الى معارضة اوردها الامام تقريره انه لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متحيزا اولا وكلاهما محال اما الثاني فلامتناع حلول الجسمية المختصة بالحيز والجهة فيما ليس بمتحيز اصلا ولهذا لا يقع شك في امتناع كون بعض المجردات محلا للاجسام واما الاول فلان تحيزها اما ان يكون بطريق الاستقلال او التبعية ويلزم على الاول ان يكون هي والجسمية مثلين لاشتراكهما في اخص صفات النفس اعني التحيز بالذات فيمتنع ان يجتمعا لاستحالة اجتماع المثلين وان يختص احدهما بالمحلية والاخرى بالحالية لان حكم الامثال واحد وان تحقق الجسمية الافتقار الى المادة بل يجب اما استغناؤهما فلا يكون الجسمية حالة في مادة او افتقارهما فيكون للمادة مادة ويتسلسل ويلزم على الثاني ان تكون المادة صفة للجسمية حالة فيها دون العكس لان معنى الحلول التبعية في التحيز ولانه لو جاز العكس لجاز ان يقال الجسم صفة للون حال فيه والجواب ان عدم كون تحيزها بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها وحلولها لجواز ان يكون ذلك باعتبار ان حلول الجسمية فيها شرط لتحيزها ولا نم ان كل ما يكون تحيزه مشروطا بشيء كان هو وصفا لذلك الشيء حالا فيه بل ربما يكون بالعكس على ان الاشتراك في التحيز بالاستقلال لا يستلزم تماثلهما لانا لا نم ان ذلك اخص صفات النفس ولو سلم فالمتماثلان انما يتساويان في لوازم الماهية لا في كل لازم لجواز ان يكون عائدا الى العوارض قال

البحث الرابع في تفاريع المذاهب من فروع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتاخرون منهم وهي مسئلة كون الحيوة مشروطة بالبنية وقد مرت ومنها اختلافهم في انه هل يمكن وقوع جزء على متصل الجزئين فانكره الاشعري لاستلزامه الانقسام وجوزه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ومنها اختلافهم في انه هل يمكن جعل الخط المولف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعري وجوزه امام الحرمين وقد سبق بيانهما ومنها اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشعري واتبعه اكثر المعتزلة كذا ذكر الامام ونقل الآمدي اتفاق الكل على نفيه لاقتضائه محيطا ومحاطا فينقسم واما الخلاف في انه هل يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضي لا وقال غيره نعم ثم اختلفوا فقيل يشبه الكرة لان في المضلع اختلاف جوانب وقيل المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة وقيل المربع لانه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرج وهذا قول الاكثرين قال الامام في الحق انهم يشبهونه بالمكعب لانهم اثبتوا له جوانب ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانبه الستة وانما يكون ذلك في المكعب قوله

على وجوب

ما هو خارج عنها متميزة بحسب الوجود ولهذا لم يكن الجواب عن الكل والبعض الا جوهرا متصل الذات وهذا لا ينافي كون الجسم جنسا يوخذ منهما لا يحصل
اليه م الفصول وقد يقرر بان كل جسم يقبل الانفكاك في ذاته وان امتنع لعارض وبان الانفصال فرع ثم كاف في ثبوت المادة م

على وجوب الشكل له بانه متناه ضرورة فيكون له نهاية وهو يحيط به اما واحد فيكون كرة او اكثر فيكون مضلعا واجيب بانه ان اريد بكونه متناهيا انه لا يمتد الى غير نهاية فمسلم ولا يلزم احاطة حد به مغاير للمحاط وان اريد انه يحيط به نهاية وينتهي هو الى جزء لا جزء وراءه فممنوع بل هو نفس النهاية اعني الجزء الذي اليه ينتهي ومنها انهم اتفقوا على انه لا حظ له من الطول والعرض بمعنى انه لا يتصف بشيء من ذلك والا لكان منقسما ضرورة وانكار ذلك على ما نسب الى ابي الحسين الصالحي من قدماء المعتزلة جهالة والحكي في كلام المعتزلة عن الصالحي انه كان يقول الجزء الذي لا يتجزى جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس بذي نصف وان الجسم ما احتمل الاعراض ونقل الآمدي اتفاق الكل على ان للجزء حظا من المساحة وحمله على ان له حجما على ما في المواقف لا يزيل الاستبعاد ولزوم قبول الانقسام بل ربما كان ذلك في الحجم اظهر لانه اسم لما له امتداد ومقدار في الجهات لما كان ذلك في الجهات كان جسما وان اريد ان له مدخلا في الحجمية والمساحة حيث يزيد ذلك بزيادة الاجزاء فكذا في الطول والعرض والمذكور في كلام المعتزلة ان له حظا من المساحة ومن الطول عند ابن الراوندي واتفق ابو علي وابو هاشم على ان لا حظ له من الطول لان مرجعه الى التاليف الذي تذهب به الاجزاء في جهة مخصوصة ثم اختلفا فذهب ابو علي الى ان لا حظ له من المساحة لانها ايضا باعتبار التاليف وذهب ابو هاشم الى ان له حظا من المساحة لانها اسم لتحيز الجوهر وحجمه الموجب لتكاثفه عند انضمام امثاله اليه ومنها اختلافهم في ان الجوهر الواحد هل يوصف بالجهات وفي انه هل يجوز ان يرى وفي انه هل يجوز ان يصير بثقل الجبل وفي انه كم يجوز ان يلقاه من الجواهر وفي انه هل يجوز ان يخلقه الله تعالى على الانفراد وفي انه هل يجوز ان تحله الحركة والسكون على البدل وفي انه هل يجوز ان تحله اعراض كثيرة وتفاصيل ذلك مذكورة في المطولات ونحن لا نبالي ان ينسب كتابنا الى القصور باغوارها لما لا طائل فيه ونسأل الله سبحانه لمن اجتهد في نفض ذلك الغبار عن الكلام شكر مساعيه قال ـــ واما القائلون ذكر الامام ان القائلين بكون الجسم من اجزاء صغار قابلة للانقسام الوهمي دون الفعلي اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء وقيل مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع من الاشكال فللنار ذو اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثماني قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات وذكر في الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها الانواع الخمسة قال

المشهور من الطائفتين اي القائلين بكون الجسم من اجزاء لا تنقسم اصلا والقائلين بانها تنقسم وهما لا فعلا انها متماثلة اي جوهرها واحد بالطبع وفي جميع الاجسام فاختلاف الاجسام انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات واختلاف الاعراض مستند عند المتكلمين الى الفاعل المختار وعند الآخرين الى اختلاف اشكال الاجزاء على ما صرح به في الشفاء وهل يلزم ان يكون بعض تلك الاعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون عوارض للاجزاء وذاتيات للاجسام فيتحقق اختلافها بحسب الماهية فيه كلام سيجيء ان شاء الله تعالى قال ـــ واما القائلون ذكر من فروع القول بتركب الجسم من الهيولى والصورة خمسة الاول ثبوت ذلك لكل جسم وان لم يكن قابلا للانفصال الانفكاكي كالفلكيات وذلك لان الجسمية اعني الامتداد الجوهري طبيعة نوعية لا تختلف حيث تختلف الا بالعوارض والمشخصات دون الفصول وقد ثبت انها فيما يقبل الانفصال الانفكاكي مفتقرة الى المادة نظرا الى ذاتها الاتصالية من غير اعتبار بالمشخصات والاسباب الخارجة فكذا فيما لا يقبله لان لازم الماهية لا يختلف ولا يتخلف وتحقيق ذلك ما ذكر في الشفاء ان جسمية لها خالفت جسمية اخرى تكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجودة والطبيعة الفلكية موجود آخر وهو انضاف اليها لكن الطبيعة العامة المشار اليها هذه الطبيعة الاولى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا او ثخنا فليست المقدارية موجودة والخطية موجودة اخرى بل الخطية بنفسها هي المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء يفرض شيء متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا مقدار فقط بل لابد من فصول حتى يوجد ذاتا متقررا اما خطا او سطحا او ثخنا فلا اختلاف ولا اخلاق في ان الجسم جنس تحته انواع بل اجناس وانما الكلام في انه جنس عال او نوع تحت الجوهر فكيف يصح القول بان الجسمية طبيعة نوعية ثم اي حاجة الى

الى ذكر في اثبات المط وهو معلوم ان لوازم الطبيعة الجنسية ايضا لا تختلف ولا تتخلف قلنا فرق بين الجسم الذي يوخذ نوعيها لا يتحصل الا بما ينضاف اليه
من الفصول وبين الجسمية المتصلة في الخارج بحكم الحس واحتيج الى بيان نوعيتها ليعلم ان احتياجها الى المادة كما انه ليس من جهة تشخصها فكونها
هذه الجسمية لتلك الحصص المختصة بالبعض دون البعض كذلك ليس من جهة فصول بعض الاقسام او ما هيأتها بان تكون الجسمية طبيعة جنسية تحتها
جسميات مختلفة الحقائق بالفصول ممكنة الافتراق في اللوازم كالحيوانية او عرضا عاما للجسميات كذلك كالوجود ثم يرد بعد تسليم ما ذكر
في بيان نوعيتها انه لم لا يجوز ان يكون ذلك من جهة بعض العوارض كقبول الانفصال الانفكاكي فلا يجري فيما لا يقبله كالفلكيات وقد اشير
في الاشارات الى الجواب بان قبول الجسمية للانفصال مع امتناع بقائها معه موقوف لاحتياجها في بقائها الى المادة فيفتقر اليها حيث كانت
يعني انه ليس علة الاحتياج ليختص الاحتياج بما يقبل الانفصال بل علة للتصديق بالاحتياج الزائد ولا اخفاء في توجه المنع وقد تقرر عموم القبول
للاجسام بان كل جسم فهو بالنظر الى ذاته وامتداده ومقداره قابل للانفصال الانفكاكي وان امتنع ذلك لامر زائد لازم كالصورة الفلكية
او غير لازم كما في الصغر والصلابة وفي شرح الاشارات ما يشعر بان قبول الانفصال الوهمي كاف في اثبات المادة لان انقاء الاتصال
مع الانفصال فلا بد من قابل باق واعترض بان الانفصال الوهمي انما يرفع الاتصال في الوهم دون الخارج فلا يلزم وجود الهيولى في
الخارج على ما هو المط واجيب بان معنى امكان الانفصال الوهمي هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم بان فيه شيئا غير شيء وجزءا دون
جزء لا من الاحكام الكاذبة الوهمية بل الصادقة المبنية على امكان جزء غير جزء في نفس الامر وهو معنى الانفصال الخارجي وحاصله ان القسمة
الوهمية وان لم تستلزم الانفكاك لكن قبولها يستلزم قبوله وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الامر قال الثالث من فروع
القول بالهيولى انها تمتنع ان توجد مجردة عن الصورة لانها حينئذ اما ان يكون ذات وضع اولا والمراد بالوضع ههنا كون الشيء بحيث يمكن ان
يشار اليه بانه هنا او هناك فان كانت ذات وضع كانت جسما لكونه جوهرا متحيزا قابلا للانقسام في الجهات لما علم في بحث نفي الجزء من انه
يمتنع ان يوجد جوهر متحيز لا ينقسم اصلا بمنزلة النقطة او ينقسم في جهة دون جهة بمنزلة الخط او السطح وانما لم يقل كانت جسما او حالا في جسم
كالاعراض والصور لان الكلام في جوهر قابل للصورة وان لم تكن ذات وضع ولا محالة تصير محلا للصورة في الجملة فعند حلول الصورة اما
ان يكون في جميع الاحياز او لا يكون في حيز اصلا وكلاهما باطل بالضرورة او يكون في بعض الاحياز وهو تخصيص بلا مخصص لان نسبة الصورة
الجسمية الى جميع الاحياز على السوية فان قيل لعل معها صورة نوعية تقتضي الاختصاص قلنا فننقل الكلام الى خصوصية ذلك المظهر
اعني الصورة النوعية دون سائر المظاهر ثم الى تعيين هذا الحيز من بين الاحياز التي هي اجزاء حيز كلية ذلك النوع ولا يرد النقض بهذا
الجزء من الارض مثلا حيث تخصص بهذا الجزء من حيز الارض لجواز ان يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع بهذا
الحيز كما اذا صار جزء من الهواء ماء ثم ارضا فانه ينزل على الاستقامة الى ان يقع في حيز من الماء ثم الارض ويجيء لهذا زيادة بيان وكذا
الكلام في وجه اختصاص المادة بما لها من الصورة النوعية على ما فصلناه في النوع الخامس فلا يرد النقض به نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون
للهيولى المجردة اوصاف واحوال غير الصور والاوضاع تقتضي الاختصاص عند التجسم ببعض الاوضاع والاحياز على التعيين واما الترجيح
بلا مرجح والاختصاص الى القادر المختار على ما ذكره الامام فلا يتاتى على اصول القائلين بالهيولى قال الثالث امتناع الصورة
بدون الهيولى ولهم في بيان ذلك وجوه اخصرها انها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية في ذاتها عن المحل فيمتنع حلولها فيه لان ما بالذات لا يزول
وانها تستلزم قبول الانقسام الوهمي المستلزم لقبول الانقسام الانفكاكي المستلزم للمادة ورد الاول بانه يجوز ان لا تقتضي ذاتها التجرد
عن المادة ولا الحلول فيها بل كل منهما يكون لامر من خارج والثاني بمنع الاستلزام قبول الانقسام الوهمي للانفكاكي وقد مر الكلام فيه
واشهرها ان الصورة الجسمية مستلزمة للتشكل وهو مستلزم للمادة اما الاول فلما سيجيء من تناهي الامتدادات ولا نعني بالشكل الا هيئة
احاطة نهاية او نهايات واما الثاني فلان حصول الشكل لو لم يكن بمشاركة من المادة ولم يكن لها دخل في ذلك فاما ان يكون لمجرد
الطبيعة الامتدادية فيلزم تساوي الاجسام في الاشكال او بحسب فاعل من خارج فيتوقف اختلاف المقادير والاشكال على الفعل
والانفعال

والانفعال وعلى قبول والانفعال وقد سبق ان ذلك بدون المادة مح واعترض بوجهين احدهما منع لزوم الانفصال فانه قد تختلف المقادير والاشكال
بدون الانفصال كما في تبول مقادير الشمع واشكاله مع ان امتداده بحاله وان اريد ان امكان الانفصال الوهمي يستلزم لامكان الانفكاكي
المحوج الى المادة على ما مر كان بيانا للمقدمات مستدركا في البيان وهو وان لم يكن قادحا في الغرض لكن لا كلام في استقباحه واشباه للمناظر
سيما اذا كان بعض المقدمات المستدركة في غاية الخفاء كتناهي الابعاد وثانيهما النقض بكل بسيط من الفلكيات والعنصريات حيث
كانت طبيعة الكل والجزء واحدة مع ان الجزء ليس على شكل الكل ومقداره واجيب عن الاول بوجهين احدهما ان المراد لزوم احد الامرين
اعني الانفصال كما في تشكلات الماء وتجعله مياها او وجود الانفعال كما في الشمع وكل منهما يستلزم المادة على ما سبق من بيان الانفصال
والانفعال مع ما عليها من الاشكال ولا اخفاء في ان هذا مع كونه خلاف الظاهر تقرير العموم مشتمل على الاستدراك لان امكان الانفعال
لازم قطعا فلا معنى لضم الانفصال اليه وجعل اللازم احدهما ولا ينبغي ان يحمل على هذا المعنى عبارة شرح الاشارات حيث قال وهذا
الاعتراض ليس بقادح في الغرض لانه لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال وانما معناها انه
ربما لزوم المحال على لزوم الانفصال ولزوم الانفعال جميعا فان ثبت كلا اللزومين فذاك والا فلا اخفاء في لزوم الانفعال وهو كاف في
في لزوم المادة وثانيهما انه ليس المراد انفصال الجسم في نفسه بل انفصال الاجسام بعضها عن بعض بمعنى عدم الاتصال عما من شانه
الاتصال فان هذا هو المحوج الى المادة لا مجرد التمايز والافتراق وللتنبيه على هذا المعنى تعرض في مواضع الانفصال للاتصال والا فلا دخل
لاتصال الاجسام بعضها ببعض في اختلاف اشكالها ومقاديرها وعلى هذا يحمل ما قال في شرح الاشارات ان المتغايرة من الاجسام
لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك يستلزم للمادة ولما لاح على هذا الطريق اثر الضعف بناء
على انهم بنوا ثبوت المادة على امكان الاتصال والانفصال في الجسم نفسه حتى لو لم يوجد الا جسم واحد كان كذلك لا الاتصال والانفصال
فيما بين الاجسام وان دعوى امكان الاتصال فيما بين كل جسمين حتى الفلكي والعنصر بحسب الطبيعة الجسمية دعوى لا تسمع عرل
الى طريق الانفعال فقال وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد الابعد ان يكون فيه قوة الانفعال
المقتضية للمادة واجيب عن النقض ايضا بوجهين احدهما ان هناك مادة تقبل الكلية والجزئية لعبوانها بذاتها الاتصال والانفصال
فيعود اختلاف الشكل والمقدار فيما بين الكل والجزء الى اختلاف القابل وان كان الفاعل واحدا هو الصورة النوعية بخلاف الصورة
الجسمية اذا فرضناها مجردة عن المادة فانه لا يتصور فيها ذلك لان حصول الجزئية بالانقسام والكلية بالالتئام من لواحق المادة وثانيها
ان هناك مانعا هو الجزئية فانه لما حصل للكل ذلك الشكل والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء ما دام الجزء جزءا والكل كلا ولا يتصور
ذلك في الصورة المجردة عن المادة وهذا عائد الى الاول الا انه يرد عليه ان الجزء وان امتنع كونه على مقدار الكل لا يمتنع كونه على شكله كقدر
الكوز وحابيه والمقصود بالنقض هو الشكل وانما المقدار استطرادي وجوابه ان الجزئية تمنع لزوم كون الجزء على شكل الكل ضرورة امتناع
كون جميع اجزاء الكرة وهذا كاف في دفع النقض على ان مقتضى علوم النقض في الفاعل والقابل هو ان يكون شكل الجزء والكل واحدا بالشخص
ولا اخفاء في ان الجزئية تمنع ذلك قال الرابع قد ثبت امتناع كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى فاحتيج الى بيان ذلك
على وجه لا يرد الدور وذلك ان الهيولى تحتاج في بقائها الى صورة لا بعينها وتبقى محفوظة بصور متواردة كالسقف يبقى بدعائم تزال واحدة
ويقام اخرى نعم قد يلزم صورة واحدة لاسباب خارجية كما في الفلك والصورة تحتاج في تشخصها الى الهيولى المعينة التي هي محلها فاعلم
من ان شكلها انما يكون بالمادة وما يتبعها من العوارض وليست الصورة علة للهيولى لكونها حالة فيها محتاجة اليها ولكونها مقارنة لما هو
متاخر عن الهيولى اعني التناهي والتشكل التابعين للمادة ولكونها جائزة الزوال الى صورة اخرى مع بقاء الهيولى بعينها ولا يعقل في
الشيء المعين ان يكون علته شيئا لا بعينه وليست الهيولى علة للصورة لما تقرر عندهم من ان القابل لا يكون فاعلا ومن ان الهيولى
لا تتقوم بالفعل الا بالصورة فيكون محتاجة اليها في الوجود متاخرة عنها ولانها قابلة للصور غير متناهية فلا يكون علة لشيء منها لعدم الاولوية

ان اختلاف الاجسام في الآثار ليست للجسمية المشتركة بل لامر مختص غير عارض دفعا للتسلسل وهو الصورة النوعية ونوقض باختلاف الصور فان التزم بقائها لا الى نهاية او استناد اختلافها الى اختلاف الاستعدادات التزمنا مثله في العوارض وقد يقال ان مبادي آثار الاجسام امور بها تنوعها وتحصلها فلا يكون الا جوهرا مقومة وخاصة انا نقطع باختلاف حقيقتي الماء والنار مثلا مع الاشتراك في المادة والصورة الجسمية فلا بد من الاختلاف بمقوم جوهري تسمية الصورة النوعية ومبناه على امتناع تقوم الجسم بعرض قائم بجزئه او بجوهر غير حال في مادته

وان انضم مايفيد الاولوية لم يكن للهيولى الا القبول والحق ان بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة وامتناع على احدهما للاخرى ووجوب تقدم الصورة على الهيولى من حيث هي صورة ما وتأخرها عنها من حيث هي صورة متشخصة على وجه يندفع عنه ما سنح من الاشكالات عسير جدا والمتأخرون قد بذلوا فيه المجهود وبلغوا مراه ولو علا فيه خير الامور اوساطها فلك — الخامس من تفاريع القول بالهيولى والصورة اثبات صور نوعية هي مبادي اختلاف الانواع بالآثار وبيانه انه لا خفاء ان للاجسام آثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كما في الماء او بعسر كما في الارض او امتناع عن ذلك كما في الفلك وكالاختصاص بما لها بحسب طبعها من الاشكال والامكنة والاوضاع وليس ذلك لمجرد الجسمية المشتركة ولا الهيولى القابلة وهو ظاهر ولا بامر مفارق لتساوي نسبته الى جميع الاجسام ولان الكلام في ذاته والاجسام فيلزم الخلف فتعين ان يكون بامور مختصة مقارنة ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لانا ننقل الكلام الى اسباب تلك الاعراض فيتسلسل ولان تنوع الاجسام وتحصلها موقوف على الاتصاف بتلك الامور ومن المحال تقوم الجوهر بالعرض واعترض بان الترديد المذكور يجري في اختصاص كل جسم بما له من الصورة وقرره الامام بان اختصاص الجسم بهذه الصورة مثلا لو كان لاجل صورة اخرى فاما ان يكون ذلك على طريق المساوقة فيلزم استناد كل صورة الى صورة لا الى نهاية او على طريق المسابقة بان يستند الصورة الحاصلة في الحال الى صورة سابقة عليها فيندفع اصل الاحتجاج لجواز ان يستند كل عرض الى عرض سابق عليه فاجاب بانه على طريق المسابقة ويمنع مثله في الاعراض لانها مستندة الى مبادي موجودة في الاجسام تعيدها عند زوالها بالقسر لوجهين احدهما ان الماء المسخن بالنار يعود باردا فلولا ان في جسم الماء شيئا يحفظ الذات عند ملاقات النار لما كان كذلك بخلاف الصورة المائية فانها اذا زالت الى الهوائية لا تعود بالطبع وثانيهما ان كيفيات العناصر تنكسر عند الامتزاج ولا كاسر سوى الصورة لما سيجي في بحث المزاج وانت خبير بان هذا انما يتم لو ثبت ان كل عرض كذلك اي يجب ان يعود بعد الزوال وذلك عند الامتزاج والا فيجوز ان يكون الاعراض التي كذلك مستندة الى امور محفوظة هي اعراض يستند كل منها الى عرض قبله وهكذا الى غير النهاية كما في الصور ولهذا قال الامام في موضع آخر ان الذي حصل بالدليل هو استناد هذه الاعراض من الاين والكيف وغيرهما الى قوى موجودة في الجسم واما انها صور لا اعراض فلا دليل الا قرب عندنا انها من قبيل الاعراض التي يستند اليها ما يعود بعد الزوال فيكون كل سابق معدا للاحق ويرجع اختلافها الى اختلاف الاستعدادات وان كان المبدأ واحدا وقد يقال نحن نعلم بالضرورة ان هنا آثارا صادرة عن الاجسام كالاحراق للنار والترطيب للماء فلو لم يكن فيها الا الهيولى والصورة الجسمية لما كان كذلك فلا بد فيها من امور هي مبادي تلك الآثار ولا خفاء ان الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بتنوع نوع فتنوعها وتحصلها انما يكون باعتبار تلك المبادي فتكون صورا لا اعراضا لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ورد بمنع ما يقال لم لا يجوز ان يكون تلك الآثار مستندة الى الفاعل المختار او يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض او يكون اختلاف الآثار عن المفارق بحسب اختلاف استعدادات الاجسام وهيولياتها وبهذا يظهر انه يكفي في اثبات الصور النوعية ان يقال نحن نقطع باختلاف حقيقتي الماء والنار مع الاشتراك في المادة والصورة الجسمية فلا بد من الاختلاف بمقوم جوهري تسميه الصورة النوعية ويرد على التقريرين بعد تسليم اختلاف الاجسام بالحقيقة وكون الآثار صادرة عنها وكون هيولياتها متفقة الحقيقة وكذا صورها الجسمية انه لا يلزم كون ما به الاختلاف جوهرا حالا في الهيولى ليكون صورة ولم لا يجوز ان يكون عرضا قائما باحد جزئيه لا بالجسم نفسه ليمتنع بان العرض الحال في الجسم متقوم به متأخر عنه فلا يكون مقوما له لم يشتد عليه او يكون جوهرا غير حال في مادته فلا يكون صورة ويكون الاحتياج فيما بينه وبين الجزئين الآخرين على وجه غير الحلول والحق ان اثبات الصور الجوهرية سيما النوعية عسير وان الذي يعلم قطعا هو ان الماء والنار مثلا مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك في الجسمية كالانسان والفرس في الحيوانية واما ان في كل منهما جوهرا آخر بالحقيقة هو المادة وآخر حالا فيه الاول هو الصورة الجسمية وآخر مختلف بالحقيقة حالا فيه ايضا هو الصورة النوعية وهكذا في سائر مراتب امتزاج العناصر الى ان تنتهي الى النوع الاخير كالانسان مثلا فيكون فيه جواهر كثيرة هي صور العناصر والاخلاط والاعضاء وغيرها

عليه

في اثبات الصور النوعية

وهي ان انه كما لا يمتنع تعاقب الصور على الاطلاق لا يمتنع تعاقب الاعراض صح

حقيقتي

آخر

كذلك

في احكام الاجسام فمنها انها متماثلة لا تختلف الا بالعوارض ويجوز على كل ما يجوز على الآخر ويبتنى على ذلك استناد اختلاف العوارض الى القادر المختار وخرق السموات وكثير من خوارق العادات وذلك لكونها من محض الجواهر الفردة المتماثلة ولاشتراكها في التحيز وقبول الاعراض وانقسام الجسم اليها وقد يتوهم ان المراد بتماثلها الاتحاد في المفهوم المشترك بين الانواع المختلفة كالحيوان مثلا فيستدل بان حد الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد غير مشتمل على تنويع واختلاف الخواص انما هو لاختلاف الانواع

ولو كانت صورة نوعية انسانية حالة غير النفس الناطقة المفارقة فلم يثبت بعد وما يقال ان الاجزاء العقلية انما توجد من الاجزاء الخارجية فلابد في اختلاف انواع الجنس الواحد من صور مختلفة الحقيقة هي مآخذ الفصول ليس بمستقيم لانهم جعلوا العقول والنفوس انواعا بسيطة من جنس الجوهر ولان الجزء الخارجي قد لا يكون مادة ولا صورة كالنفس الناطقة اللهم الا بالتجوز والتشبيه وقد وقع في ديباجة الاخلاق الناصرية ما يشعر بان الصورة الانسانية طراز عالم الامر الى المجردات وكانه اراد انها الغاية فربما من الكمال واعدلها البدن لقبول تعلق النفس به شبيهة بالمجردات وان كانت حالة في المادة او اراد بكونها من عالم الامر وجوده دفعي لا كالهيولى وما لها من الاطوار في مدارج الاستكمال والاستعداد واما ما يقال من انه اراد بها النفس الناطقة بدليل استشهاده بقوله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي فيكذبه تصريحه بانها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس به وان النفس مبدأ لوجودها فلك — البحث الخامس بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم اخذ في بيان احكامه فمنها ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض وهذا اصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة وبنى هذا الاصل عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة ولا يخفى ان من اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام بالحقيقة من جعل بعض الاعراض داخلة وقد يستدل بان الاجسام متساوية في التحيز وقبول الاعراض وذلك من اخص صفات النفس وبان الجسم ينقسم الى الفلكي والعنصري بما لهما من الاقسام ومورد القسمة مشترك وبان الاجسام يلتبس بعضها ببعض على تقدير الاستواء في الاعراض ولولا تماثلها في نفسها لما كان كذلك والكل ضعيف ومنها ما نقل الحكماء من توهم ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته فتمسك بان الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم من غير وقوع قسمة فيه فلذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات لها جمع في حد واحد وقع فيه التقسيم بحد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم هو القابل للابعاد الثلثة والمشتمل عليها فيعم الطبيعي والتعليمي ومنشأ هذا التوهم استبعاد ان يذهب عاقل الى ان الماء والنار حقيقة واحدة لا تختلف الا بالعوارض كالانسان ودون الفصول والمنوعات كالحيوان كيف ولم يسمع نزاع في ان الجسم جنس بعيد ثم قال وقول النظام بتخالفها لتخالف خواصها انما يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الجسم فلك — ومنها اي من احكام الاجسام انها باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة يعني انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذوات بل ان كان ففي العوارض والهيآت لا يعني ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعراض فانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وقد نبهتم من البقاء الدوام وامتناع الفناء وعليه يحمل ما قال في التجريد ان الضرورة قاضية ببقاء الاجسام وتبين بان غاية ما في التفرق والانقسام وهو لا يوجب الانعدام وانت خبير بان دعوى الضرورة في ذلك في غاية الفساد كيف وقد صرح بجواز عدمه بحث المعاد واستدل على جواز العدم تارة بالحدوث فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول فكذا الثاني وتارة بالامكان فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات واجيب بان هذا لا ينافي الامتناع بالغير على ما هو المتنازع فانه يجوز ان يكون الشيء في ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما او كلاهما لعلة والحاصل ان الحدوث لا ينافي الابدية كما في النفس الناطقة على رأي ارسطو والامكان لا ينافي الابدية ولا الازلية كما في القدماء الزمانية دون الذاتية على رأي الفلاسفة وقد يستدل بنحو قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان وغير ذلك من العمومات مع القطع بان الهلاك والفناء في المركبات وان جاز ان يكون باختلال التركيب وزوال الصور لكن في البسائط واجزاء الجسم من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة لا يتصور الا بالانعدام فلك — ومنها اي من احكام الاجسام صحة عدم بقاء الاعراض من انها لو بقيت لامتنع فناؤها لما كان جاريا في الاجسام ايضا على ما سبق اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فنائها وزعم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال كالاعراض قولا بانتفاء الملزوم لانتفاء اللازم والكرامية قضاء الضرورة ببقائها فالتزموا

الاعراض المنافاة بين البقاء وصحة الفناء واعترضت مثلها في الاجسام اعتبر النظام دليل قبول الفناء فالتزم عدم البقاء والكرامية ضرورة البقاء فالتزموا امتناع الفناء وقد تجاب بمنع امكان الفرق بان الاعراض مشروطة بالجواهر المشروطة ... فقد يتخلف الجواهر فانه يجوز ان ينعدم لانتفاء اعراض متعاقبة يحتاج اليها الجواهر ويعيّنها بلا واسطة والعدم حق تحققها الاعراض او العرض الذي هو الفناء واحدا او متعددا على اختلاف المذاهب وتمسكت الفلاسفة في امتناع فنائها باصولهم الفاسدة من انها مستندة الى القديم ايجابا ومفتقرة الى مادة لا تقبل العدم لاستحالة تسلسل المواد ولا تجرد عن الصورة لما مر

٩٤

٢٣٤

فيه

صحة

لتناهيه وعن حيز بحكم الضرورة الا ان خصوصيات ذلك عندنا بخلق الله تعالى وزعمت الفلاسفة ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا ضرورة انه لو خلي وطبعه لكان على شكل وفي حيز مكانا كان او غيره ويلزم ان يكون معينا لاستحالة الحصول في المبهم ولا يكون الا واحدا لكونه مقتضى الواحد ومنها انه يمتنع خلو الجسم عن العرض وضده وجوزه بعض الفلاسفة في الازل وبعض المعتزلة فيما لا يزال مطلقا وبعضهم في الاكوان وبعضهم في غير الاكوان احتج المانعون بانها لا تخلو عن الحركة والسكون وعن الاجتماع والافتراق وبانها متماثلة لا تمايز ولا تشخص الا بالاعراض ووجود غير المتشخص محال والجواب ان هذا لا يفيد العموم المتنازع الا اذا اعتبر البعض بالبعض وهو باطل واحتج المجوز بان اول الاجسام خال عن الاجتماع والافتراق والهواء عن اللون فان عدم ادراك المحسوس بلا مانع دليل العدم وادعاء المانع بلا بيان مفض الى السفسطة

الالوان

امتناع فنائها قولا بثبوت اللازم لثبوت الملزوم وقد سبق في بحث امتناع بقاء العرض بطلان دليل هذه الملازمة فان نوقض ما ذكره العزنيان مع امكان النقض بانه يجوز ان يفنى الاجسام بعد بقائها بان لا يخلق الله فيها الاعراض التي يكون بقاء الجسم محتاجا اليها مشروطا بها كالاكوان وغيرها على ما ذهب اليه القاضي وامام الحرمين او بان لا يخلق فيها العرض الذي هو البقاء كما قال الكعبي او بان يخلق فيها عرضا هو الفناء اما متعددا كما قال ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء او واحدا غير متعدد كما قال غيره ان فناء واحدا يكفي لافناء كل الاجسام وزعم بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها واما الفلاسفة فلا نزاع لهم في فناء الاجسام بزوال الصور النوعية والهيئات التركيبية وانما النزاع في فنائها بالكلية اعني الهيولى والصورة الجسمية وبنى ذلك عندهم على اعتقاد ازليتها المستلزمة لابديتها فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وسيرد عليك شبههم باجوبتها ومنها ان الجسم لا يخلو عن شكل لانه متناه على ما سيجيء وكل متناه فله شكل اذ لا معنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم واما الافتقار الى الحيز بمعنى فراغ يشغله فضروري وانما يذكر هو وامثاله من الاحكام الضرورية في المباحث العلمية حيث يفتقر الى تنبيه او زيادة تحقيق وتفصيل او تعقيب تفريع او يقع فيه خلاف من بشر وتمام التنبيه خصوصيات الاشكال والاحياز الى القادر المختار هو المذهب عندنا كما سيجيء وذهب الفلاسفة الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا لانه عند الخلو عن جميع القواسر والاسباب الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين وهو المعني بالطبيعي وعلى هذا لا يرد الاعتراض بانه يجوز ان يقتضي شكلا ما وحيزا ما ككل جزء من اجزاء الارض ويستند الخصوصية الى سبب خارج كارادة القادر المختار ولا يقال لعل من الاسباب ما هو من لوازم ماهيته فيكون فرض الخلو عنه فرض محال فيجوز ان يستلزم محالا هو الخلو عن الشكل والحيز لانا نقول ما تقتضيه لازم الماهية يكون طبيعيا لا قسريا وهو ظاهر ولم يريدوا بالحيز هاهنا المكان بمعنى السطح الباطن من الحاوي حتى يرد الاعتراض بان الجسم قد لا يكون له محل كالمحدد فضلا ان يكون طبيعيا ولا الفراغ الذي يشغله الجسم لما قال ابن سينا ان كل جسم له حيز طبيعي فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا وقال ايضا لا جسم الا وله حيز اما مكان واما وضع واما ترتيب فان قيل الاختصاص بالحيز الطبيعي كما ليس معللا بالاسباب الخارجية كذلك ليس معللا بالجسمية ولوازمها بل لا بد من خصوصية فينتقل الكلام اليها قلنا قد سبق في بحث الصور النوعية ما يزيل هذا الاشكال واتفقوا على ان الحيز الطبيعي لا يكون الا واحدا لان مقتضى الواحد واحد ولانه لو تعدد فعند عدم القاسر اما ان يحصل فيهما وهو محال بالضرورة او في احدهما فلا يكون الاخر طبيعيا وايضا اذا بقي خارجا بالقسر فعند زوال القاسر اما ان يتوجه اليهما وهو محال او الى احدهما وفيه ميل عن الاخر فيصير المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع او لا يتوجه الى شيء منهما فلا يكون شيء منهما طبيعيا لا يقال يجوز ان يكون الحصول في احدهما او الميل اليه بحسب ما يتفق من الاسباب المخصصة مانعا من الاخر لانا نقول الكلام فيما اذا فرض خاليا عن جميع الاسباب الخارجة ثم يرد انه يجوز ان لا يحصل في احدهما ولا يتوجه اليه لامتناع الترجح بلا مرجح وكون كل مانعا من الاخر بل يبقى حيث وجد وجعل صاحب المواقف اثبات الحيز الطبيعي من فروع القول بالهيولى نظرا الى ان القائلين بالجزء يجعلون الاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض ومنها انه يمتنع اعلم ان ظاهر مذهبي المنع والتجويز ليسا على طرفي النقيض لان حاصل الاول وهو مذهب اكثر المتكلمين انه يجب ان يوجد في كل جسم احد الضدين من كل عرض وحاصل الثاني انه يجوز ان لا يوجد فيه شيء من الاعراض اما في الازل كما هو رأي الدهرية القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها واما فيما لا يزال كما هو رأي الصالحية من المعتزلة فمرجع الاول الى ايجاب كلي والثاني الى سلب كلي والاشبه هو الايجاب الجزئي بمعنى انه يجب ان يوجد في كل جسم شيء من الاعراض الا ان القائلين بالتفصيل منهم من خصه بالالوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه شيء من الالوان وهم المعتزلة البغدادية ومنهم من خصه بالاكوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه الحركة او السكون والاجتماع او الافتراق وهم البصرية واحتجاج المانعين بان الجسم متحقق في الزمان ومتكثر بالعدد فلا يخلو عن حركة او سكون واجتماع او افتراق على تقدير عدمها انما يفيد

لوجوه الاول انه لو وجد بعد غير متناه لامكن بالضرورة ان تتحرك اليه كرة فيميل قطرها الموازي الى مسامتته ويلزم تعين نقطة في الوهم لاولية المسامتة ضرورة حدوثها مع استحالته في الخط الغير المتناهي لان كل نقطة تفرض فالمسامتة مع ما فوقها قبل المسامتة معها لانها لا محالة تكون بزاوية وحركة وكل منهما بحكم الوهم الصادق يقبل الانقسام الى لا نهاية والمسامتة بالنصف منهما قبل المسامتة بالكل فعلى هذا سقط منع الملازمة مستندا بما ذكر في انتفاء اللازم ومنع ثبوت المطلوب مستندا بان ايجاب انما يلزم من لا تناهي البعد مع الفرض المذكور ومنع انتفاء اللازم مستندا بان انقسام الزاوية والحركة لا الى نهاية انما هو بمجرد الوهم واما اعتراض الامام بان اطول ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم والمسامتة معه انما تحصل بعد المسامتة مع نقطة فوقه خارج العالم وهكذا لا الى نهاية فيلزم عدم تناهي الابعاد فجوابه ان هذا من الوهميات الصرفة

هذا الايجاب الكلي المدعى ثم يصلح للرد على القائلين بالسلب الكلي وعلى البغدادية القائلين بجواز الخلو عما عدا الالوان وكذا احتجاجهم بان الشيء لا يوجد بدون التشخص ضرورة وتشخص الاجسام انما هو بالاعراض لكونها متماثلة لتألفها من الجواهر المتماثلة فلو وجدت بدون الاعراض لزم وجود الغير المتشخص وهو لا يفيد العموم اعني امتناع الجسم بدون احد الضدين من كل عرض لان البعض كاف في التشخص ثم يفيد عموم الاوقات اعني الازل وما لا يزال بخلاف الاول فانه ربما يمنع امتناع خلو الجسم في الازل عن الحركة والسكون بل انما يكون ذلك في الزمان الثاني و الثالث وعن الاجتماع والافتراق بل انما يكون ذلك على تقدير تحقق جسم اخر فيحتاج في التعميم الى قياس ما قبل الاتصاف اعني الازل على ما بعده اعني ما لا يزال كما يقاس بعض الاعراض على البعض تتميما للدليلين في جميع الاعراض وتقريره ان اتصاف الجوهر بالعرض اما للذات واما لقابليته ونسبة كل منها الى جميع الاعراض والاوقات على السوية والجواب منع المقدمتين واحتج القائلون بجواز خلو الجسم عن الضدين في الجملة بوجوه الاول انه لو لم يجز لكان البارئ تعالى مضطرا عند خلق الجسم الى خلق العرض فهو ينافي الاختيار والجواب ان عدم القدرة على ايجاد الملزوم بدون اللازم لا يوجب العجز وسلب الاختيار الثاني انه لو لم يجز خلو الجسم عن الاجتماع والافتراق لما جاز ان يخلق الله تعالى جسما هو اول الاجسام بحسب الزمان واللازم قطعي البطلان الثالث انه لو لم يجز خلوه عن جميع الالوان لما وقع وقد وقع كالهواء لا يقال لا نسلم خلوه عن اللون بل غاية عدم الاحساس به لانا نقول عدم الاحساس بما من شأنه الاحساس به مع سلامة الحاسة وسائر الشرائط دليل على عدمه فان قيل من جملة الشرائط انتفاء المانع وتحققه ممنوع قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة ولا نراها لمانع وقد يجاب بان الشفيف ضد اللون لا عدم ملكه ومنها امتناع لا تناهي الابعاد جعل هذا من احكام الاجسام نظرا الى ان البعد الجسمي هو المتحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء ونقل القول بلا تناهي الابعاد عن حكماء الهند وجمع من المتقدمين وابي البركات من المتأخرين والمشهورين ولنا المانعين ثلثة الاول برهان المسامتة وتقريره ظاهر من المتن وانما اعتبر حركة الكرة لان الميل من الموازاة الى المسامتة هناك في غاية الوضوح لا يتوقف فيه العقل بل يكاد يشهد به الحس ومعنى موازاة الخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض امتدادهما الى لا نهاية والمسامتة بخلافها وانما اعتبر النقطة بحسب الوهم لان ثبوتها بالفعل غير لازم ما لم ينقطع الخط بالفعل وفيما اوردنا من تقرير البرهان اشارة الى دفع اعتراضات تورد عليه فمنها منع لزوم اول نقطة المسامتة مستندا بما ذكرنا في بيان استحالة اللازم وتقريره انه على تقدير لا تناهي البعد لا يلزم اول نقطة المسامتة لان الحركة والزاوية ينقسمان لا الى نهاية فقبل كل مسامتة مسامتة لا الى اول ولا خفاء في ان هذا بعد الاحتجاج على الملازمة بان المسامتة حصلت بعدما لم يكن فيكون لها اول بالضرورة ليس بوجه الا ان تجعل معارضة في المقدمة وجوابها النقض بكل قياس استثنائي استثني فيه نقيض التالي فانه لو صح ما ذكر لصح في الاستدلال على نفي الملازمة بما ذكر في بيان استحالة اللازم وفساده بين والحل بان هذا انما يفيد الملازمة لان الملزوم محال فجاز استلزامه للنقيضين مثلا لو وجد بعد غير متناه مع الفرض المذكور لزم ثبوت اول نقطة المسامتة لما ذكرنا وعدم ثبوته لما ذكرتم على انه يجب ان يقال لو وجد البعد مع الفرض المذكور فاما ان يثبت اول نقطة المسامتة او لا يثبت وكلاهما محال لما ذكر فيتم الاحتجاج فان قيل حدوث المسامتة لا يقتضي الا ان يكون لها بداية بحسب الزمان فمن اين يلزم البداية بحسب المسافة اعني اول نقطة المسامتة قلنا من جهة ان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فلو لم يكن لها اول لم يكن للحركة اول فلم يكن للزمان اول ومنها ان المحال انما لزم على تقدير لا تناهي البعد مع الفرض المذكور وهو لا يستلزم استحالة لا تناهي البعد لجواز ان يكون ناشئا من المجموع وجوابه انا نعلم بالضرورة امكان ما فرض وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهي فتعين كونه المنشأ للزوم المحال ومنها ان لا نسلم استحالة اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي وما ذكر في بيانه باطل لان انقسام الحركة والزاوية لا الى نهاية حكم الوهم وهو كاذب وجوابه ان احكام الوهم فيما يغرض من الهندسيات صحيحة تكاد تجري مجرى الحسيات لكونها على طاعة من العقل بحيث لا يمنع الامكان ولهذا لا يقع فيها اختلاف آراء وانما الكاذب هي الوهميات الصرفة مثل الحكم في المعقولات بما يخص المحسوسات

انا نفرض من نقطة خطين يزداد البعد بينهما على نسبة زيادة امتدادهما بحيث توجد كل زيادة مع المزيد عليه في بعد فلو امتدا الى غير النهاية يلزم بالضرورة المحافظة على النسبة وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية زايد على البعد الاول بقدرها مع انحصاره بين الحاصرين والاوضح ان يفرض كون البعد دائما بقدر الخطين بان تجعل الزاوية ثلثي قائمة والمثلث متساوي الاضلاع فيلزم بالضرورة من عدم تناهيهما وجود بعد بينهما غير متناه فان قيل هذا يتوقف على ان يكون للامتداد طرف فيتحقق بعد هو آخر الابعاد وهو مصادرة قلنا لا بل يستلزمه وهو خلف

كالحكم بان كل موجود ذو وضع واعترض الامام بان هذا الدليل مقلوب لانه لما كانت المسافة لكل نقطة بعد المسافة لما فوقها لزم عدم تناهي الابعاد وبيانه على ما هو من المطالب العالية ان اعظم ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم اعني الخط المار بمركز العالم الواصل بين قطبيه فاذا فرضنا كرة يميل قطرها الموازي للمحور الى مسامتته حدثت زاوية قابلة للقسمة ولا محالة يكون الخط الخارج على نقطها مسامتا لنقطة فوق طرف المحور ويكون هناك ابعاد يفرض فيها نقط لا الى نهاية والجواب ان هذا من الوهميات الصرفة التي لا يصدقها العقل لظهور ان وراء العالم خلاء او ملاء ينتهي فيه الخط او ينتهي اليه طرفه وما ذكره الامام من ان صريح العقل شاهد بمسامتة طرف هذا الخط له ووقوعه خارج العالم وان انكاره مكابرة في الضرورة مكابرة فلا الثاني هذا هو البرهان السلمي وحاصله انه لو كانت الابعاد غير متناهية لزم امكان عدم تناهي المحصور بين حاصرين وهو محال وجه اللزوم على ما نقل عن القدماء انا نخرج من نقطة خطين كساقي مثلث ولا خفاء في انهما كلما امتدا ازداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كان زيادة البعد بينهما الى غير النهاية واعترض عليه ابن سينا بان اللازم منه ازدياد البعد الى غير النهاية بمعنى انه لا ينتهي الى بعد لا يكون فوقه بعد ازيد منه وهو ليس بمحال وانما المحال وجود بعد بينهما يكون طوله الى غير النهاية وهو ليس بلازم فغيرنا بانا نصل بين نقطتين متقابلتين من الخطين المفروضين خطا ونسميه بالبعد الاصل وامتداد الخطين بالامتداد الاصل فتكون تزايد الابعاد بحسب تزايد الامتداد لزم من عدم تناهي الامتداد وجود زيادات على البعد الاصل غير متناهية لان نسبة زيادة البعد على البعد الاصل نسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل ولو قد امكن تساوي الزيادات فلنفرضها كذلك ولتكن كل زيادة مع المزيد عليه موجودة في بعد لزم وجود بعد يشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية لان ذلك معنى حصول كل زيادة مع المزيد عليه ولزم كونه غير متناه لان زيادة الاجزاء المتوازية بالفعل الى غير النهاية توجب عدم تناهي المقدار المشتمل عليها بحكم الفنون او بحكم امتناع التداخل وانما فرض الزيادات متساوية احترازا عما اذا كانت متناقصة فان انقسام المقدار ربما ينتهي الى ما لا يقبل الانقسام بالفعل فلا يلزم وجود البعد الغير المتناهي اولا يظهر واما في صورة التزايد فلا خفاء في ان التزايد مثل وزيادة فاللزوم فيه اظهر ولما كان في هذا التقرير تطويل مع كون استلزام عدم تناهي الزيادات لوجود بعد غير متناه محل بحث ونظر لخص صاحب الاشراق في بعض تصانيفه البرهان بانا نفرض بعد ما بين الخطين دائما بقدر امتدادهما فلو امتدا الى غير النهاية كان ما بينهما غير متناه ضرورة ان المتناهي لا يكون مساويا لغير المتناهي وعلى قدره وهذا اللزوم واضح لا يمكن منعه الا مكابرة لكن ما كان في امكان المفروض نوع خفاء قرره بعضهم بانا نفرض زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة وللزوم تساوي الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من ساقي المثلث وللزوم كون زواياه متساوية لتقابلتين لزم ان يكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة ولزم من تساوي زوايا المثلث تساوي اضلاعه كل ذلك لما بين في اقليدس فيلزم من عدم تناهي الخطين عدم تناهي ما بينهما وحاول صاحب الاشراق ساوى طريق يوجب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة فاخترع البرهان الترسي وتقريره انا نخرج من مركز مستدير كالترس مثلا ستة خطوط فانقسم الى ستة اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا الست ثلثي قائمة وكذا كل من الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من كل ضلعين فيصير كل قسم مثلثا متساوي الزوايا والاضلاع ويلزم من امتداد الخطين الى غير النهاية امتداد بعد ما بينهما الى غير النهاية ومن تردد في لزوم تساوي الزوايا والاضلاع وجوز كون ثمة زاوية مبدأ الخطوط الستة اقل من الضلعين او اكثر فلعدم شعوره بالهندسة واعترض على هذه البيانات بانها انما تفيد زيادة الابعاد والانفساحات فيما بين الخطين الى غير النهاية لا وجود سعة وبعد ممتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو آخر الابعاد يساوي الخطين اللذين هما ساقا المثلث فلا يتصور ذلك الا بانقطاعهما وتناهيهما فيكون اثبات التناهي بذلك مصادرة على المطلوب ولو سلم انما لزم من المجموع المفروض وهو لا يستلزم استحالة لا تناهي الخطين والجواب بانه لما لزم تساوي اضلاع مثل هذا المثلث كان لزوم عدم تناهي قاعدته على تقدير لا تناهي ساقيه ظاهرا لا يمكن منعه واما السند فلنا لا علينا لانه لما لزم مساواة القاعدة للساقين وكانت متناهية لانحصارها بين حاصرين لزم تناهي الساقين على تقدير لا تناهيهما فيكون اللاتناهي محالا

وهو البرهان السلمي على الاطلاف وقد لخصه المصنف تلخيصا شافيا نفرض ساقي المثلث خرجا من نقطة واحدة كيف اتفق اي الانفراج بقدر الامتداد او ازيد بان يكون الانفراج ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا او انقص كما اذا انعكس الحال فلا انفراج الساقين نسبة محفوظة بالغا ما بلغ وذلك لان الخطين مستقيمان فلا يتباعدان الا على نسق واحد فاذا امتدا ذراع مثلا وكان الانفراج ح ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعا واذا امتد المثنين ذراع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج اليهما وح يكون نسبة الامتداد الاول اعني العشرة الى الثاني عشرين كنسبة الانفراج الاول اعني الذراع الى الثاني اعني الذراعين وكذا الحال في نسبة الثالث الى الثالث والرابع وما بعدها فلو ذهبا الى ما لا الى غير النهاية لكان ثمة بعد غير متناه وهو الامتداد الاول نسبة الى غير المتناهي الذهاب الى غير النهاية نسبة المتناهي وهو الانفراج الاول الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية من ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج هف لان نسبة المتناهي الى المتناهي تجربة معينة وتحيل بين المتناهي وغير المتناهي لا يقال جاز ان يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه ايضا لانا نقول فيلزم ما لا يتناهى بين حاصرين من شرح المواقف

الخامس لو كانت الابعاد غير متناهية لكانت سعة العالم من جميع الجهات غير متناهية فلنفرض جسما مستديرا ما بينها خرج عن مركزه ستة اجسام دقيقة كالخطوط الى غير النهاية بحيث تقسم سعة الترس وهو العالم ستة اقسام فكلما ازداد البعد بين تلك الخطوط ازدادت السعة بينها والانفراج على نسبة ذهاب الخطوط فما بين كل خطين ان لم يكن متناهيا لزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهو محال وان كان ما بين كل خطين من تلك الستة المتناهية متناهيا لانحصاره بين تلك الخطوط فيكون مجموع الاقسام متناهيا لان مجموع المتناهيات سعة العالم وهو الابعاد الجسمانية متناهية وهو المطلوب وهو مستخرج الشيخ الالهي اعني صاحب حكمة الاشراق وزعم برهان ساقي المثلث وغيره لكون الترس موجودا وكل جانب منه يحاذي طرفا من العالم والامتدادات لها ذهاب الى غير النهاية فلا يمكن للخصم منع كما في ساقي المثلث من الشجرة الالهية للحكيم الشهير بشهرزوري

محالا وحاصله ان لاتناهي القاعدة ليس موقوفا على تناهي الساقين حتى يلزم المصادرة بل مستلزم له فيلزم الخلف وتقريره انه لو كان المسافات
غير متناهيين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما لما ذكر من الدليل لكن القاعدة لا تكون الا متناهية ضرورة انحصارها بين حاصرين فيلزم تناهي الساقين
لان المتناهي لا يكون مساويا بالغير المتناهي وقد فرضناهما غير متناهيين هف واما كون المحو ناشيا من لا تناهي الخطين فلعلم الضروري بامكان
ما عداه من الامور المذكورة فلك الثالث منها برهان التطبيق وتقريره انه لو وجد بعد غير متناه فنفرض نقصان ذراع منه ثم نطبق
بين البعد التام والناقص فاما ان يقع بازاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص وهو محال لامتناع تساوي الزايد والناقص بل الكل
والجزء اولا يقع ولا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص ويلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا بذراع وقد مر في ابطال التسلسل ما على هذا
البرهان من الاعتراضات والاجوبة فلا معنى للاعادة فلك ومبنى الاول اي برهان المسامتة على نفي الجوهر الفرد ليصح
انقسام الحركة والزاوية الى غير النهاية ومبنى البرهان السلمي على ان يكون لا تناهي البعد من جهتين حتى نفرض انفراج ساقي المثلث لا
الى نهاية بل في الترسي لا بد من فرض اللاتناهي في جميع الجهات وكان طرق السلمي مبنية على طريق الزام القائلين بلا تناهي الابعاد في جميع الجهات
ومبنى برهان التطبيق على مقدمات ضعيفة سبقت الاشارة اليها في ابطال التسلسل مثل اقتدار الوهم على التطبيق ومثل استلزام وقوع
ذراع بازاء ذراع للتساوي ومثل اختصاص ذلك بما له وضع وترتيب ليحصل التفصي عن النقض بمراتب الاعداد وحركات الافلاك
فلك وقد كثرت الوجوه اي وجوه الاستدلال على تناهي الابعاد بتصرف في البراهين الثلثة والاستعانة ببراهين ابطال
التسلسل اما وجوه التصرف في السلمي فقد سبقت واما في المسامتة فوجهان احدهما برهان التخلص وتقريره انه لو امكن لا تناهي الابعاد
لامكن ان نفرض كرة تخرج من مركزها خط غير متناه ملازم له مقاطع لخط اخر غير متناه وان تتحرك تلك الكرة على نفسها فبالضرورة يصير
الخط الخارج من مركزها بعد المقاطعة مسامتا ثم موازيا لكن ذلك محال لتوقفه على تخلص احد الخطين عن الاخر وهو لا يتصور الا بنقطة هي
طرف من احد الخطين وقد فرضناهما غير متناهيين هف ويرد عليه منع امكان حركة الخط الغير المتناهي سيما بحيث ينتهي من المقاطعة الى
المسامتة الى الموازاة وأورده ابو البركات هذا المنع على برهان المسامتة وتبعه صاحب الاشراق في المطارحات ولا يظهر له وجه لان
المفروض هناك حركة قطر الكرة وهو متناه وثانيهما برهان الموازاة وهو ان نفرض قطر الكرة مسامتا للخط الغير المتناهي ثم موازيا
له بحركة الكرة فلا بد ان المسامتة يلزم في الخط الغير المتناهي نقطة هي اخر نقط المسامتة وهو محال لان كل نقطة تفرض كذلك فالمسامتة بها
تو نها بعد المسامتة بها واما على برهان التطبيق فمثل ان نفرض البعد الغير المتناهي اذرعا ثم نعتبر التطبيق بين عدد الالوف منها
وعدد الاحاد على ما مر في التسلسل او يقال ما بين المبدأ المحقق او المفروض وبين كل ذراع متناه لكونه بين حاصرين فيتناهى الكل لانه
لا يزيد على ذلك الا بواحد او يقال الاذرع مترتبة في الوضع فنطبق بين قبلياتها وبعدياتها فان لم يتساويا بطل التضايف وان تساويا
لزم وجود ذراع له بعدية لا قبلية لان للمبدأ قبلية لا بعدية وايضا اذا طبقنا وقعت قبلية الاول بازاء بعدية الثاني وقبلية الثاني
بازاء بعدية الثالث وهكذا الى غير النهاية فيبقى قبلية بلا بعدية فيبطل التضايف وايضا للاول قبلية بلا بعدية فلو كان لكل ما عداه
قبلية وبعدية معا لزم قبلية بلا بعدية فلك احتج المخالف بوجوه فان قيل الاولان لا يفيدان سوى ان وراء
العالم امرا لا تحقق ما من غير دلالة على انه جسم او بعد ولو سلم فلا دلالة على انه غير متناه قلنا يفيدان بطلان رأي من زعم انه عدم
محض بحيث لا يقدر على تمام المطلوب بمعونة مقدمات معلومة مثل ان ما يلاقي طرف العالم لا يكون الا خلاء او سطحا او جسما و سوى بعد
بل لما بين استحالة الخلاء تعين انه جسم ولا يكون متناهيا والا لكان له طرف فيعود الكلام ويثبت ان ما وراءه ليس عدما
محضا فلك خاتمة جعل بحث الجهة خاتمة بحث تناهي الابعاد لكونها عبارة عن نهاية الامتداد وذلك ان طرف الامتداد
بالنسبة اليه طرف ونهاية وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة ثم انها موجودة ومن ذوات الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول فيه
ومنتهى الاشارة الحسية والمعدوم او المجرد يمتنع الحصول فيه او الاشارة اليه وهذا بخلاف الحركة في الكيف كحركة الجسم من البياض الى

برهان التخلص

برهان الموازاة

بتصرف في الثلثة

ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها كما هو راى المليين خلافا للمتاخرين من الفلاسفة فيهما حيث زعموا ان الفلكيات قديمة سوى الحركات والاوضاع الجزئية
والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا والنوعية جنسا وللمتقدمين منهم في الذوات خاصة حيث زعموا ان هناك مادة قديمة على اختلاف
ارائهم في انها جسم وهو العناصر الاربعة او الارض او النار او الماء او الهواء والبواقي بتلطف وتكثف والسماء من دخان يرتفع منه
او جوهرة غيرها او اجسام صغار صلبة كرية او مختلفة الاشكال وليست بجسم بل نور وظلمة او نفس وهيولى او وحدات
تحيزت فصارت نقطا واجتمعت النقط خطا والخطوط سطحا والسطوح جسما

السوال فان السوال بمقصد المتحرك بالتحصيل فلا يجب بل يمتنع ان يكون موجودا لامتناع تحصيل الحاصل ثم لا يخفى ان معنى الحصول في الجهة الحصول
عندها وصولا وقربا كما ان معنى التحرك في جهة كذا التحرك في سمت تمامه اليها وذلك لان كلا من المتحرك والحركة منقسم فلا يتم حقيقة الا انه منقسم والجهة
لا تقبل الانقسام اعني في ماخذ الحركة والاشارة او لو انقسمت بالجزئين مثلا فالجزء الذي يلي المتحرك اما ان لا يتجاوزه المتحرك بحركته لقاء وميل
اليه فيكون هو الجهة من غير مدخل للجزء الآخر واما ان يتجاوزه فتلك الحركة اما حركة عن الجهة فالجهة هي الجزء الاول فقط واما الى الجهة فهي الثاني فقط
لا يقال بل في جهة لانا نعرف الحركة في الشيء المنقسم لا محالة يكون اما عن جهة او الى جهة ويعود المحذور وللقطع بان الجهة هي مقصد المتحرك لا
المسافة التي تقطع بالحركة وهذا يدل على انها لا تقبل الانقسام في ماخذ الحركة والاشارة وهو كاف في افادة المطلوب اعني امتناع وقوع الجسم
الحركة فيها ولا يدل على انها لا تقبل الانقسام اصلا حتى لا تكون الا نقطة بل ربما تكون خطا او سطحا ابقى الكلام في ان طرف كل امتداد
ومنتهى كل اشارة جهة حتى يكون جهات كل جسم اطراف امتداداته فيكون على سطح ام الجهة نهاية جميع الامتدادات ومنتهى جميع الاشارات
حتى لا يكون الاعلى سطح محدد الجهات الحق هو الثاني قال ثم انها اي الجهات غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير
متناهية العدد في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة الا ان المشهور انها ست وسبب الشهرة امران احدهما خاص وهو انه
يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم ست جهات وثانيهما عام وهو اعتبار حال الانسان
فما يلي من الرأس والقدم فيحسبهما الفوق والتحت ومن البطن والظهر فيحسبهما القدام والخلف ومن الجنبين اللذين عليهما يزاول
في الغالب وهي اليمنى واخرى تضعف وهي اليسرى فيحسبهما اليمين واليسار ثم اعتبر ذلك في سائر الحيوانات بحسب المشابهة والمناسبة
وكان في ذوات الاربع الفوق والتحت ما يلي الظهر والبطن والقدام والخلف ما يلي الرأس والذنب وليس شيء من الاعتبارين بواجب
ليصح انحصار الجهات في الست قال والطبيعي منها اي من الجهات جهة العلو وهو ما يلي رأس الانسان بالطبع حيث
لا يتبدلان اصلا والاربعة الباقية وضعية تتبدل بتبدل الاوضاع كالمتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه
والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله بخلاف ما اذا صار القائم منكوسا
فانه لا يصير ما يلي رجله تحتا وما يلي رأسه فوقا بل يصير رأسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما فالمتخصصان القائمان
على طرفي قطر الارض يكون رأس كل منهما فوقا ورجله تحتا قال والعلو لا يلزم ان يكون بالاضافة الى السفل يريد
دفع ما سبق الى كثير من الاوهام وهو ان الفوق والتحت متضايفان لا يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر وكذا القدام والخلف
واليمين والشمال والحق ان التضايف انما هو بين الفوق وذي الفوق وكذا البواقي واما الجهتان فقد ينفكان في التعقل بل في الوجود
كما في الارض فانه لا تحت لها الا بالوهم فان جميع اطرافها تتولى انها الفعلية الى السماء فلها الفوق فقط قال
ومنها اي ومن احكام الجسم انها محدثة بالزمان والاحتمالات الممكنة فيها ثلثة الاول حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها واليه ذهب
ارباب الملل من المسلمين وغيرهم والثاني قدمها كذلك واليه ذهب ارسطو وشيعته ونعني بالصفة ما يعم الصور والاعراض وتفصيل
مذهبهم ان الاجسام الفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها من الضوء والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة
واحدة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والعنصريات
قديمة بموادها وصورها الجسمية وكذا صورها النوعية بحسب الجنس بمعنى انها لم تزل عنصرا ما لكن خصوصية النارية او الهوائية او المائية
او الارضية لا يلزم ان تكون قديمة لما يشاهد من قبول الكون والفساد والثالث قدمها بذواتها دون صفاتها واليه ذهب المتقدمون
من الفلاسفة واختلفوا في تلك الذات التي ادعوا قدمها انها جسم او ليست بجسم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة جملتها او
واحد منها والبواقي بتلطيف او تكثيف والسماء من دخان يرتفع من ذلك الجسم او جوهرة غير العناصر حدثت منها العناصر
والسموات او اجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم واختلفوا في انها كرات او مضلعات وعلى تقدير عدم الجسمية
فقيل

غير محصورة الا انه قد يعتبر قيام الامتدادات بعضها على البعض ويعتبر بالانسان من الرأس والقدم والظهر والبطن واليدين الاقوى والاضعف غالبا فيختص الجهات في الست

العلو والسفل والبواقي وضعية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه المغرب بخلاف المنكوس

فان الارض لا سفل لها الا بالوهم لان جميع اطراف امتداداتها الفعلية الى السماء

حدوث الاجسام

قديمة

الاول ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث لانها لا تخلو عن الاعراض قطعا وهي حادثة لما تقرر من امتناع بقائها على الاطلاق ولانها لا تخلو عن الحركة والسكون
لان للجسم كونا في الحيز لا محالة فان كان مسبوقا بكون في ذلك الحيز فسكون والا فحركة وكل منهما حادث اما الحركة فلاقتضائها المسبوقية بالغير سبقا لا تجامع فيه المتقدم
والمتأخر وهو معنى الحدوث ولكونها في معرض الزوال قطعا وهو ينافي القدم واما السكون فلانه وجودي لكونه من الاكوان وجائز الزوال لكون كل جسم قابلا للحركة بالاتفاق
وبدليل انها متماثلة يجوز على كل ما يجوز على الآخر ولانها اما بسائط يصح لكل من اجزائها المتشابهة ما يصح للاخر من الحيز واما مركبات يصح لكل جزء من بسائطها ان يماس الآخر
وما ذاك الا بالحركة ونوقض اجمالا بالجسم حال الحدوث وتفصيلا بانا لا نسلم ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو كان مسبوقا بكون في حيز آخر وذا
في الازل لان ازليته تنافي المسبوقية والجواب ان الكلام في الكون المسبوق بكون آخر وليس الازل [illegible] يتحقق فيها كون لا كون قبله بل معنى الازلية الاستمرار في الازمنة المقدرة
الماضية الغير المتناهية فان قيل امتناع ازلية [illegible] لا يوجب امتناع ازلية ماهيتها الكلية فيجوز ان يكون كل حركة مسبوقة بحركة
لا الى بداية ويكون الجسم متحركا ازلا وابدا بمعنى انه لا يقدر زمان الا وفيه شيء من جزئيات الحركة وبهذا يقع القدح في ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لان ذلك انما هو على تقدير تناهي الحوادث فالعمدة الوثقى في هذا الباب ان تبين امتناع تعاقب حوادث لا الى بداية
٢٤١ اما اجيب اولا بان حقيقة الحركة هي التغير من حال الى حال فالمسبوقية المنافية للازلية من لوازم ماهيتها وثانيا بان الكلي لا يوجد الا في ضمن الجزئي فقدم الحركة مع حدوث كل من الجزئيات غير معقول وثالثا بان تعاقب الحوادث لا الى بداية سواء كانت حركات او غيرها باطل بالتطبيق بحسب فرض العقل من جملة من الان وجملة من الطوفان مثلا ولانا اذا اعتبرنا سلسلة من الحادث المسبوق لزم اشتمالها على سابق غير مسبوق تحقيقا للتكافؤ بما يشتمل عليه كل حادث من السابقية والمسبوقية المتضايفين

فقيل هي نور وظلمة والعالم من امتزاجهما وقيل نفس وهيولى تعلقت الاولى بالاخرى فحدثت الكائنات وقيل وحدات تحيزت وصارت نقطا
واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت جسما وبالجملة فللقائلين بقدم العالم مذاهب مختلفة مفصلة في كتب الامام والظاهر
انها رموز واشارات على ما هو داب المتقدمين من الحكماء واما قدمها بصفاتها دون ذواتها فغير معقول قال لنا وجوه المشهور
في الاستدلال على حدوث الاجسام انها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلوجهين
احدهما ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض كما مر والاعراض كلها حادثة لانها لو كانت قديمة لكانت باقية بما تقرر من ان القدم ينافي العدم والازلية
تستلزم الابدية لكن اللازم باطل لما سبق من القول بامتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون
لان الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز وكل كون في الحيز اما حركة او سكون لانه ان كان مسبوقا بكون في غيره فذلك الحيز حركة والا فسكون لما سبق
من انه لا معنى للحركة والسكون سوى هذا ثم كل من الحركة والسكون حادث اما الحركة فلوجهين احدهما انها تقتضي المسبوقية بالغير
لكونها تغيرا من حال وكونا بعد كون وهذا سبق زماني حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق
بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث وثانيهما
ان الحركة في معرض الزوال قطعا لكونها تغيرا وتقضيا على التعاقب والزوال اعني طريان العدم ينافي القدم لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه فما جاز عدمه انتفى قدمه واما السكون فلانه وجودي جائز الزوال ولا شيء من القديم كذلك لما مر وانما قيد بالوجودي لان
عدم الحادث قديم يزول الى الوجود اذ دليل امتناع عدم القديم وهو انه اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب انما يقوم في الموجود
اما كون السكون وجوديا فلانه من الاكوان واما كونه جائز الزوال فلان كل جسم قابل للحركة اما اولا فلعدم نزاع الخصم في ذلك واما ثانيا
فلان الاجسام متماثلة يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر فاذا جاز الحركة على البعض بحكم المشاهدة جاز على الكل واما ثالثا فلان الاجسام
اما بسائط واما مركبات فالبسائط يجوز على كل من اجزائها المتشابهة الحصول في حيز الآخر وما ذاك الا بالحركة والمركبات يجوز على
كل من بسائطها المماسة ان يكون مماسها الذي وقع بجزء من هذا يقع بسائر اجزائه المتشابهة وذلك بالحركة واعترض على ما ذكر
في بيان امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون بانه لو صح لزم ان يكون الجسم في اول الكون متحركا او ساكنا واللازم باطل قطعا لانتفاء
كل منهما المسبوقية بكون آخر واجيب بانا لا نسلم ان الكون في حيز ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو كان مسبوقا بالكون
في حيز آخر وهذا في الازل محال لان الازلية تنافي المسبوقية بحسب الزمان واجيب بان الكلام في الكون المسبوق بكون آخر للقطع
بان الكون الذي لا كون قبله حادث قطعا وفيه المطلوب على هذا فالمنع ساقط لان معنى الكلام ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون
في ذلك الحيز بل في حيز آخر كان حركة وما ذكر من ان هذا ينافي الازلية باطل لان الازل ليس عبارة عن حالة زمانية لا حالة قبلها ليكون الكون
فيه كونا لا كون قبله بل معناه نفي ان يكون الشيء بحيث يكون له اول وحقيقته الاستمرار في الازمنة المقدرة الماضية بحيث لا يكون له بداية كما
ان حقيقة الابدية هو الاستمرار في الازمنة الآتية لا الى نهاية فان قيل ما ذكرتم من دليل امتناع الازلية انما يقوم في كل جزئي من
جزئيات الحركة ولا يدفع مذهب الحكماء وهو ان كل حركة مسبوقة بحركة اخرى لا الى بداية والفلك متحرك ازلا وابدا بمعنى انه لا يقدر زمان الا وفيه
شيء من جزئيات الحركة وهذا معنى كون ماهية الحركة ازلية وحينئذ يرد المنع على الكبرى لقياس اي لا نسلم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما
يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية فلا بد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية على ما هو رأيهم في حركات الافلاك
واوضاعها اجيب اولا باقامة البرهان على امتناع ان تكون ماهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسبوقية
ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي اللازم مناف للملزوم ضرورة
وثانيهما ان ماهية الحركة لو كانت قديمة اي موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي
لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك ايضا بوجهين احدهما طريق التطبيق

وهو ان نفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الآن وا خرى من يوم الطوفان كل منهما لا الى نهاية ثم نطبق بينهما يجب فرض العقل اجمالا
بان نقابل الاول من هذه بالاول من تلك وهكذا فاما ان يتطابقا فيتساوى الكل والجزء او لا فينقطع الطوفانية ويلزم انتهاء الآنية لانها
لا تزيد عليها الا بقدر متناه وثانيها طريق التكافؤ وهو انا نفرض سلسلة من الحادث المعين الذي هو مسبوق بحادث وليس سابقا
على حادث آخر بمنزلة المعلول الاخير فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية وتكافؤ المتضايفين في الوجود لزم ان تشتمل السلسلة
على سابق غير مسبوق وهو المنتهى وتقريرا خر انا نفرض سلسلة من المسبوقية واخرى من السابقية ثم نطبق بينهما فيقع مسبوقية الاخير
بازاء سابقية ما فوقه فيلزم الانتهاء لما له السابقية دون المسبوقية تحقيقا للتضايف قال ـــــــ وقد يذكر لبيان امتناع تعاقب
الحوادث لا الى بداية ونهاية وجوه اخر منها انه لما كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك فانه لو كان كل زنجي اسود كان الكل اسود
ضرورة ورد بمنع كلية هذا الحكم الا يرى ان كل زنجي فرد وبعض من المجموع بخلاف الكل ومنها ان الحوادث الماضية قابلة للزيادة و
النقصان للقطع بان دورات الفلك من الآن الى ما لا يتناهى اكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودوران الشمس اكثر من دوران
زحل وعدد الايام اكثر من عدد الشهور والسنين وكل ما يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه لان معنى نقصان الشيء من الشيء ان تكون
بحيث لا يبقى منه شيء في مقابلة ما بقي من الزائد فيتناهى الناقص ويلزم منه تناهي الزائد حيث لم يزد عليه الا بقدر متناه ورد بعد تسليم المقدمة
الاولى بمنع الثانية وانما يصح لو لم يكن الزيادة والنقصان من الجانب المتناهي ولا سيما للزيادة والنقصان منهما الا ان يحصل في احد
الجملتين شيء لم يحصل في الاخرى وهو لا يوجب الانقطاع كما في مراتب الاعداد ومنها انه لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع
انقضاؤها لان ما لا يتناهى لا ينقضي ضرورة واللازم باطل لان حصول اليوم الذي نحن فيه موقوف على انقضائها قبله ورد بالمنع
فان غير المتناهي انما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المتناهي ومنها ان الحركة اثر الفاعل المختار وكل ما هو كذلك فهو حادث
مسبوق بالعدم اما الكبرى فلما تقدم واما الصغرى فلان كل جزء يفرض من الحركة فهو على الزوال ولا نقصان ضرورة كونها غير منقررة الاجزاء
ولا شيء من الزائل باثر للموجب لامتناع انتفاء المعلول مع بقاء علته الموجبة ولهذا كان كل جزء من الحركة اثر الفاعل المختار كانت
الحركة اثرا له لان الموجد لكل جزء من اجزاء الشيء موجد له ضرورة وقد سبق الكلام على ذلك في بحث استناد الحركات الى الموجب القديم
انه يجوز ذلك بشرط حادث فغاية الامر لزوم تعاقب حوادث غير متناهية يكون حدوث اللاحق منها مشروطا بانقضاء السابق ومنها ان
كل حركة تفرض لا يخلو من ان يكون مسبوقة بحركة اخرى فلا تكون ازلية ضرورة سبق العدم عليها او لا يكون مسبوقة باخرى بل يتحقق حركة
لا حركة قبلها فيكون للحركة بداية وهو المطلوب ورد بانا نختار الاول ولا يفيد الا حدوث كل من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان
ينتهي الى حادث لا يكون قبله حادث آخر ومنها انه لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقا بعدم ازلي لان ذلك
معنى الحدوث ويلزم اجتماع تلك العدمات في الازل اذ لو تأخر شيء منها عن الازل لما كان ازليا ولو اجتمعت العدمات في الازل
فان حصل شيء من الموجودات في الازل لزم مقارنة السابق والمسبوق بل اجتماع النقيضين وهو محال وان لم يحصل فهو المطلوب واعترض
بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالظرف يجتمع فيها عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها شيء من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين
بل معنى ازلية العدمات انها ليست مسبوقة بالوجودات وهذا لا يوجب تقارنها في شيء من الاوقات وما يقال انها لو لم تكن متقارنة
في حين ما لكان حصول بعضها بعد آخر فلا يكون قديما انما يستقيم فيما يتناهى عدده فالعدمات لا تتقارن في حين لعدم تناهيها
لتعاقبها قال ـــــــ ولولا التصدير بان القوم حاولوا بهذا الدليل التصريح بنفي ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من قدم
الافلاك بحركاتها بمعنى ان كل حركة مسبوقة باخرى من غير بداية وبعضهم من ان مولد العالم اجسام صغار ازلية لا تقبل الانقسام
بالفعل وهي في الازل ساكنة تعرض لها الحركة فتتكون المركبات من اجتماعها وبعضهم من انها متحركة شفافة وهم فتمكن فتتكون الافلاك
العناصر والافلاك تقرير اخصر لا يفتقر الى بيان ان السكون وجودي وان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان الحركة اجزاؤها مسبوقا بعضها
بالبعض وهو انه لو كان شيء من الاجسام قديما لزم اما كون قديم واما تعاقب الاكوان من غير بداية وكلاهما محال اما اللزوم فلان حصول الكون
للجسم ضروري فان العقل لو اتقون وتصور التحيز جزم بثبوته له فان كان شيء من اكوانه قديما فذاك والا كان كل كون مسبوقا بكون آخر لا الى
بداية وهو الاول والثاني واما استحالة الامرين فالاول لما سبق ان كل جسم قابل للحركة من حيز الى حيز اما بتمامه كما في الحركة المستقيمة او باجزائه كما في الحركة
المستديرة فيكون كل كون جايز الزوال ولا شيء من جايز الزوال بقديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وينعكس الى ان ما جاز عدمه انتفى قدمه
والثاني لما مر من طريق التطبيق وطريق تضايف السابقية والمسبوقية وغير ذلك قال ـــــــ الثاني ان الجسم محل للحوادث اي متصف
بها بحكم المشاهدة ولا شيء من القديم كذلك لما سيجيء في الالهيات فان قيل ان اخذت الصغرى كلية فالمنع ظاهر ودعوى الضرورة باطل وان
اخذت جزئية لم يفد المطلوب حدوث كل جسم فان حدوث بعض الاجسام كالمركبات العنصرية مما لا نزاع فيه قلنا نأخذ كلية ونبين بان الافلاك
والعناصر كلها تتصف بالحركات والاوضاع الحادثة والعناصر خاصة بالاضواء والاحوال الأخر ويلزم من حدوثها حدوث البسائط حدوث
المركبات منها ضرورة قال ـــــــ الثالث لا خفاء في ان الجسم بل كل ممكن يحتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب لما سيجيء انه
فاعل بالاختيار وقد سبق ان كل ما هو اثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد الى ايجاده ولا يكون ذلك الا حال عدمه وبهذا ثبت حدوث
ما سوى الصانع من الجواهر والاعراض ويشكل بصفاته القديمة ولا يتم الا على من يجعل سبب الاحتياج الى المؤثر مجرد الامكان وكذا الرابع
الا انه لا يتوقف على اثبات كون الصانع مختارا لكن يبتني على المغلطة المشهورة وهي ان تأثير المؤثر في الشيء حال وجوده تحصيل للحاصل
وقد عرفت حلها واما الخامس فهو بعينه الاول الا انه تبين فيه عدم خلو الجسم عن الحادث بانه لا يخلو عن مقدار مخصوص وحيز مخصوص وكل
منهما حادث لكونه اثر المختار لان نسبة الموجب الى جميع المقادير والاحياز على السواء ويرد عليه انه يجوز ان يكون ذلك باعتبار المادة او
الصورة او عدد الجواهر الفردة او غير ذلك من الاسباب الخارجة قال ـــــــ الرابع لو كان الجسم قديما فقدمه زايد على ذاته لكونه مشتركا
بينه وبين الواجب وح اما ان يكون قدمه قديما فيتسلسل الكلام الى قدم القدم ويتسلسل او حادثا فيلزم حدوث القديم بل الجسم لامتناع تحققه دون
القدم وضعفه ظاهر لان القدم اعتبار عقلي لا يتسلسل وايضا نقوم القدم عينه وايضا معارض بان الجسم لو كان حادثا فحدوثه اما حادث
فيتسلسل او قديم فيكون الجسم الموصوف به اولى بالقدم قال ـــــــ تمسك القائلون بقدم العالم بوجوه الاول ان جميع ما لا بد منه
في تأثير الصانع في العالم وايجاده اياه اما ان يكون حاصلا في الازل او لا والثاني باطل فتعين الاول وهو يستلزم المطلوب تقريره
انه لما وجد في الازل جميع ما لا بد منه بوجود العالم لزم وجوده في الازل والمقدم حق فكذا التالي اما اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عن
تمام علته لما مر واما حقية المقدم فلانه لو لم يكن جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل بل كان بعضه حادثا ننقل الكلام اليه بان جميع ما لا بد منه
لوجوده اما ان يكون حاصلا في الازل او لا ويتسلسل والجواب النقض اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فهو انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا
يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثا جريا لما ذكر فيه بعينه قال ـــــــ للحادث اليومي يتوقف على استعدادات في المادة مستندة
الى الحركات والاوضاع الفلكية والاتصالات الكوكبية ووجود كل منها مشروط بانقضاء الآخر لا الى بداية على سبيل التجدد والانقضاء
دون الترتب في الوجود على ما هو شأن العلل والمعلولات ليلزم التسلسل المحال فان البرهان انما قام على استحالة التسلسل في العلل
المرتبة دون المعدات المتقضية لانا نقول بعض البراهين كالتطبيق والتضايف يتناول ما يضبطها الوجود مترتبة سواء كانت مجتمعة
او منقضية كما سبق انفا ولو سلم فالكلام في العالم الجسماني فيجوز ان يكون مستندا الى حوادث متعاقبة لا اول لها كالتصورات والارادات
من المجردات مثل ما ذكرتم في الحادث اليومي لا يقال ـــــــ تعاقب الحوادث انما يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق من
ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لانا نقول قد سبق الكلام على ذلك هناك واما تفصيلا فهو انا لا نسلم انه لو كان جميع ما لا بد منه في ايجاد
العالم حاصلا في الازل كان العالم ازليا وانما يلزم لو لم يكن من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص متى
شاء الفاعل من غير افتقار الى مرجح ومخصص من خارج وتركم يلزم تخلف المعلول عن تمام علته وهو باطل لامتناع الترجيح بلا مرجح

قلنا لانم بطلان التخلف في العلة المشتملة على الارادة والاختيار فانه ليس ترجيحا بلا مرجح بل ترجيح المختار احد المقدورين من غير مرجح خارج والاستحالة ممنوعة كما في اكل الجايع احد الرغيفين وسلوك الهارب احد الطريقين فان قيل لا نزاع في ان نفس الارادة لا يكفي في وجود المراد بل لابد من تعلقها فان كان قديما كان العالم قديما وان كان حادثا كان ذلك ترجيحا بلا مرجح قلنا لا بل ترجيحا في تعلق الارادة مما يتعلق بالارادة من غير افتقار الى امر آخر والحاصل انا نجعل شرط الحدوث تعلق الارادة ونلتزم فيه التخلف عن تمام العلة قال

الثالث لما كان امكان العالم ازليا وكذا صحة تأثير الصانع فيه وايجاده اياه لزم ان يكون وجوده ايضا ازليا لكن المتقدم حتى لو كان في الازل ممتنعا ثم يصير ممكنا فيما لا يزال لزم الانقلاب الخ فكذا التالي وجه اللزوم انه لو كان الامكان مع صحة التأثير متحققا في الازل ولا يوجد الاثر الا فيما لا يزال كان ذلك تركا للجود مدة لا تتناهى وهو مما لا يليق بالجواد المطلق والجواب بعد تسليم امتناع ترك الجود انه انما يلزم لو امكن وجود العالم في الازل على ان يكون الازل ظرفا للوجود وهو ممنوع والثابت ببرهان استحالة الانقلاب هو ان وجوده ممكن في الازل على ان يكون الازل ظرفا للامكان الا ترى ان الحادث بشرط الحدوث ممكن ازلا ووجوده في الازل محال وانما قد سبق ذلك في بحث الوجوب والامكان والامتناع قال الثالث قد سبق الكلام على ما يزعمه الفلاسفة من تركيب الجسم من الهيولى والصورة وكون الهيولى قديمة وكونها غير منفكة عن صورة ما قال الرابع لما كان الزمان اعني مقدار الحركة القائمة بالجسم قديما كان الجسم قديما اما اللزوم فظاهر واما حقية الملزوم فلانه لو كان الزمان حادثا اي مسبوقا بالعدم فسبق العدم عليه لا يكون بالعلية او الشرف او الرتبة وهو ظاهر ولا بالطبع لان الزمان ممكن والممكن يقتضي لا استحقاقه الوجود والعدم نظرا الى ذاته فلا يفتقر بذاته الى عدم كيف والمتقدم بالطبع يجامع المتأخر وعدم الشيء لا يجامع وجوده فتعين ان يكون بالزمان وهو ايضا محال لاستلزامه وجود الزمان حين عدمه لان معنى التقدم بالزمان ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتأخر والجواب بعد تسليم وجود الزمان وكونه عبارة عن مقدار الحركة انا لانم انحصار اقسام السبق في الخمسة المذكورة بالمعاني المذكورة لان سبق اجزاء الزمان بعضها على البعض خارج عن ذلك فليكن سبق عدم الزمان على وجوده كذلك لا يقال التقدم والتأخر داخلان في مفهوم اجزاء الزمان فان تقدم الامس على الغد ظاهر بالنظر الى نفس مفهوميهما ولا كذلك حال عدم الحادث بالنسبة الى وجوده لانا نقول انما جاز ذلك من جهة ان الامس اسم للزمان الماخوذ مع التقدم المخصوص واما في نفس اجزاء الزمان فلا بل غايته لزوم التقدم والتأخر فيما بينهما لكونه عبارة عن اتصال غير قار ولو سلم فالحادث من حيث الحدوث ايضا كذلك لانه لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم ولو سلم فالمقصود منع انحصار السبق في الاقسام الخمسة مستندا الى السبق فيما بين اجزاء الزمان فانه ليس زمانيا بمعنى ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتأخر ولا يضرنا تسميته زمانيا بمعنى آخر وقد سبق تحقيق ذلك في موضعه قال وهذا التحقيق يريد ان الزمان عندنا امر وهمي يقدر به المتجددات ويجب ان يكون العالم مسبوقا بالعدم وليس امرا موجودا من جملة العالم يتصف بالقدم او الحدوث فان اثبت الفلاسفة وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة لم يمتنع سبق العدم عليه باعتبار هذا الامر الوهمي كما في سائر الحوادث وبهذا يظهر الجواب عن استدلالهم على قدم العالم بان وجود الباري اما ان يكون متقدما على وجود العالم بقدر غير متناه او لا فعلى الاول يلزم قدم الزمان لان معنى لا تناهي القدر وجود قبليات وبعديات متصرمة لا اول لها وهو معنى قدم الزمان ويلزم منه قدم الحركة والجسم لكونه مقدارا لها وعلى الثاني يلزم حدوث الباري او قدم العالم لان عدم تقدمه على العالم بقدر غير متناه اما بان لا يتقدم عليه اصلا وذلك بان يحصل معه في وقت حدوثه فيكون حادثا او يحصل العالم معه في الازل فيكون قديما واما ان يتقدم عليه بقدر متناه وذلك بان لا يوجد قبل ذلك القدر فيكون حادثا وهو محال قال

الفصل الثاني فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل مثل البحث عن خصوص احوال البسائط الفلكية او العنصرية او المركبات المزاجية او غير المزاجية وحال ما هو من اقسام بعض هذه الاربعة قال جزوه المقداري احتراز عن الجزء العقلي كالجنس والفصل او العيني كالهيولى والصورة فانه لا يكون مثل الكل في الاسم والحد

والبسيط اما فلكي او عنصري والمركب اما ممتزج اولا وقد يرسم البسيط بانه الذي يكون جزوه المقداري مثل الكل في الاسم والحد والمركب بخلافه

اما البسيط ولا في المركب قال والماخوذ في كل فذكر لكل من الجسم البسيط والجسم المركب تفسيرين احدهما وجودي والآخر عدمي فالاول يشير الى ان ما جعل ماخذ التفسير من اعني التألف من الاجسام المختلفة الطبايع وتساوي الجزء والكل في الاسم والحد قد يعتبر من حيث الحقيقة وقد يعتبر من حيث الحس فيحصل لكل من البسيط والمركب اربع تفسيرات مختلفة بالعموم والخصوص متعاكسة في الوجودية والعدمية فللبسيط ما لا يتألف من المختلفات حقيقة ما لا يتألف منها حسا ما يساوي جزؤه الكل حقيقة ما يساويه حسا وللمركب ما يتألف حقيقة ما يتألف حسا ما لا يساوي حقيقة ما لا يساوي حسا فالماخوذ من الماخذ الاول للمركب وجودي وللبسيط عدمي ومن الماخذ الثاني بالعكس مثل الحيوان لتألفه حسا وحقيقة من الاجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه الكل في الاسم والحد لا حسا ولا حقيقة كان مركبا باي تفسير فسر وباي اعتبار اخذ الماء لعدم تألفه منها ولمساواة جزئه الكل فيهما كان بسيطا كذلك والفلك لعدم تألفه منها لا حسا ولا حقيقة وعدم مساواة جزئه الكل كذلك كان بسيطا على التفسير الاول بالاعتبارين مركبا على التفسير الثاني بالاعتبارين والذهب لتألفه من الاجسام المختلفة حقيقة لا حسا ولمساواة جزئه الكل حسا لا حقيقة كان على التفسير الاول مركبا لو اخذ باعتبار الحقيقة بسيطا لو اخذ باعتبار الحس وعلى التفسير الثاني بالعكس قال وليعلم يريد ان اكثر المباحث التي تورد في الاقسام الاربعة من هذا الفصل حكاية عن الفلاسفة غير مسلمة عند المتكلمين لابتنائها على اصول ثبت فسادها مثل كون الصانع موجبا لا مختارا وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولم تثبت صحتها مثل كون الاجسام مختلفة بالحقيقة ومركبة من الهيولى والصورة قال القسم الاول في البسايط الفلكية جعل اول المباحث في اثبات فلك محيط بجميع ما سواه من الاجسام يسمى محدد الجهات وتقرير البرهان انه قد سبق ان الجهات موجودات ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات للامتدادات وان العلو والسفل منها جهتان متعينتان لا تتبدلان وهذا يستلزم وجود محدد به يتعين وضعهما ويلزم ان يكون جسما واحدا كريا محيطا بالكل ليتعين العلو باقرب حد من محيطه والسفل بابعد حد منه وهو المركز اما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع واما الوحدة فلانه لو تعدد بان يكون جسمين مثلا فاما ان يحيط احدهما بالآخر اولا فان احاط كان هو المحدد لانه اليه الانتهاء دون المحاط وان لم يحط كان كل منهما في جهة من الآخر فيكون متأخرا عن الجهة ومفتقرا لها لا سابقا عليها ليتحدد لها وايضا كل منهما انما يحدد جهة القرب منه دون البعد فانه غير متحدد والمطلوب اثبات ما يحدد الجهتين اعني العلو والسفل معا وفيه نظر لجواز ان يكون الجسماني بحيث يكون غاية القرب من كل منهما غاية البعد من الآخر فيتحدد بهما الجهتان فلذا كان المختار هو الوجه الاول واما وجوب كونه كريا فلانه بسيط يمتنع زواله عن مقتضى طبعه اعني الاستدارة فلو كان مركبا او بسيطا زال عن استدارته لزم جواز الحركة المستقيمة على اجزائه وهو محال ضرورة انها لا تكون الا من جهة الى جهة فتكون الجهة قبله او معه فلا تكون متحددة به وجه اللزوم اما في البسيط عن الاستدارة فظاهر واما في المركب فلان تألفه لا يتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض ولان من لوازمه جواز الانحلال لان كل واحد من بسايطه يلاقي باحد طرفيه شيئا غير ما يلاقيه بالطرف الآخر مع تساويهما في الحقيقة فيجوز ان يلاقي ذلك الشيء بالطرف الآخر وذلك بالحركة من جهة الى جهة وفي هذا نظر لانه انما يستدعي تقدم الجهة على حركة الاجزاء لا على نفس المركب وبهذا يظهر ان الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس بتام قال لا يقال اشارة الى رد وجهين آخرين استدل بهما على كرية المحدد احدهما انه لو لم يكن كريا لم يتحدد به الا جهة القرب لان البعد عنه غير متحدد ورد بالمنع فان الشكل البيضي او العدسي بل المضلع ايضا يشتمل على وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب بحيث لا يتجاوزه بل يصير في القرب من جانب البتة غاية الامر ان الابعاد والممتدة منه الى الجوانب لا تكون متساوية وثانيهما انه لو لم يكن كريا لزم من حركته خصوصا على الجسم المستدير وقوع الخلاء لانه اذا تحرك الزوايا وذو الجوانب لو فرض متحركا مستديرا المحدد به بيضيا وتحرك على قطره الاطول او عدسيا وتحرك على قطره الاقصر لم يلزم الخلاء فان قيل طبيعة المحدد واحدة لما سيجيء فيكون المحدد به مستديرا كمقعره قلنا فيكون ذلك استدلالا برأسه لا يفتقر الى ذكر الحركة ولزوم الخلاء والشكل البيضي يحيط به قوسان متساويتان كل منهما اصغر من نصف دائرة والعدسي حاصلا اعظم وكل منهما لو ادير على نفسه حصل مجسمه واما كون المحدد محيطا بذوات الجهات

الجهات تعيين اوضاعها به والا فالفاعل لا يلزم ان يكون جسما والقابل ليس الا واحدا لان العلو نقطة من الفلك والسفل من الارض لكن من حيث انها مركز للمحيط ومتحددة به
المحيط بتعين مركزه ولا عكس ولهذا لم يكن للارض دخل في التحديد وانما تعين المحيط بالكل لان المحاط قد عين الاشارة منه فلا يكون هو المنتهى وعلى هذا يكون المحدد
بالحقيقة هو محدب المحيط ومقعره تحت كما في سائر الافلاك بحسب الاجزاء المفروضة وبعضهم على انه نفس المحيط حتى يكون كله فوق لذاته م

فلان غير المحيط انما يتحدد بالقرب منه والبعد عنه فلا يكون محددا للجهتين معا قال ثم معنى تحديده جواب سؤال تقريره ان المراد
بمحدد الجهات ان كان فاعلها فلا نم لزوم كونه ذا وضع فضلا عن الاحاطة وان كان قابلها فمحدد العلو والسفل لا يكون واحدا ان المركز لا يقوم
بالمحدد وتقرير الجواب ان المراد به ما يتعين به وضع الجهة وظاهر ان تعين الوضع لا يكون الا بذي الوضع وتعين السفل بوسط الارض ليس من
حيث انه نقطة من الارض ليكون للارض دخل في التحديد فيتعدد المحدد بل من حيث انه مركز لمحيط فلك الافلاك ومتحدد به ضرورة ان المحيط يتعين
مركزه والمركز لا يتعين محيطه لجواز ان يحيط به دوائر غير متناهية فبهذا الاعتبار كان المحدد للجهات هو الفلك دون الارض ودون كليهما فان قيل
سلمنا ان المحدد يكون واحدا محيطا بذي الجهة لكن من اين يلزم ان يكون هو المحيط بالكل ولم لا يجوز ان يكون لجهة النار هو فلك القمر
مثلا كما هو حكم الامكنة فان محدد كل مكان انما هو المحيط به وان كان محاطا للغير بل اطباقهم على كون النار خفيفة على الاطلاق بمعنى انها تطلب
جهة الفوق مع انها لا تطلب الا مقعر فلك القمر دليل على انه محدد جهتها قلنا المحيط لو كان محاطا للغير لم يكن منتهى الاشارات
ضرورة امتداده الى الغير فلم يكن محددا للجهة التي هي طرف الامتدادات ومنتهى الاشارات وهذا بخلاف المكان فانه سطح المحيط المماس
لسطح ذي المكان فطلب النار بالطبع مقعر فلك القمر انما يدل على انه مكانه الطبيعي لا جهة فان العنصر انما يطلب بالطبع حيزه لا جهة
بان يصل الى الجسم المشتمل على حقيقة الجهة بل لا يكون ذلك الا في الماء الطالب للارض الا ترى ان النار لو فرضت قاطعة لفلك القمر كانت
متحركة الى فوق لا من فوق ولهذا اتفقوا على ان فوق النار فلك القمر وفوقه فلك عطارد وهكذا الى المحدد وقولهم انها تطلب جهة الفوق
يجوز بمعنى انها تطلب المكان الذي يلي جهة الفوق وبعد الاتفاق على ان المحدد فوق الكل اختلفوا في انه هل ينقسم بحسب الاجزاء المفروضة
الى فوق وتحت كسائر الافلاك حيث يجعل ما يلي المحيط المحدد كالمحدب فوق وما يلي المركز تحت كالمقعر فذهب بعضهم الى ان المحدد
بالذات هو محدبه لانه اليه الانتهاء فيكون الاشارة من مقعره الى محدبه من تحت ومنعه بعضهم زعما منه ان المحدد هو نفسه فيكون كله لذاته
فوق بخلاف الارض فان تحتيتها ليست لذاتها بل لكونها نهاية صوب المركز حتى لو تحركت عنه كانت حركة من تحت قال
لا خفاء في ان اثبات المحدد مبني على امتناع الخلاء والا لجاز ان تنتهي اليه الامتدادات وتتعين به انواع الجهات وعلى اختلاف الاجسام
بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان من الاجسام ما يقتضي صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع ومنها ما يقتضي صوب
المركز ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عندنا ان الخلاء ممكن وان الاجسام متماثلة يجوز على كل منها
ما يجوز على الآخر وان الحركات مستندة الى قدرة الفاعل المختار لا الى ميل الطبيعة لم يتم ما ذكروا في اثبات المحدد وبالتفسير المذكور
لم تمتنع الحركة المستقيمة على السموات كما لم تمتنع على العناصر لتحقق الجهات بدون نهاية لم يثبت ما فرعوا على اثبات المحدد وعدم قبوله للحركة
المستقيمة من ان السموات لا تقبل الخرق والالتيام ولا الكون والفساد ولا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا الالوان و
الطعوم والروايح ولا اللين والخشونة والملاسة ولا الخفة والثقل الى غير ذلك مما ورد به الشريعة المطهرة على انه لو تم ما ذكر ففي المحدد
خاصة دون سائر الافلاك فان تمسكوا بانه علم بالرصد انها تتحرك على الاستدارة فيكون فيها مبدأ ميل مستدير فلا تتحرك على الاستقامة
لامتناع اجتماع المثلين قلنا لو سلم ذلك فامتناع انقطاع الاستدارة وحدوث الاستقامة لم يعلم بالرصد ودليل سرمدية الحركات
لم يتم كيف وقد جعلوا من ادلته الاذاتية لمبنع انفكاكها وزعم جماعة من قدماء الحكماء المتألهين ان الافلاك في غاية ما يكون من الصلابة و
اليبس والملاسة وهي في دورانها تماس بعضها بعضا فيسمع منها المتلطفون بالحكمة والرياضة اصواتا عجيبة غريبة موسيقية مطربة
والحانا ونغمات متناسبة مستحسنة تقف عندها القوى البدنية وتتحير النفوس البشرية قال المبحث الثاني قد انجر
الكلام ههنا الى ذكر جمل من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها واوضاعها
وحركاتها اللازمة لها لان بعض ذلك مما ينتفع به في الشرعيات كتعدد المشارق والمغارب واختلاف المطالع ودوائر القبلة واوقات
الصلوة وغير ذلك وبعضه مما يعين على التفكر في خلق السموات والارض المؤدي الى مزيد خبرة ببالغ حكمة الصانع وباهر قدرته وعظمته

لما يجب التنبه لفساده فيحكي كذلك وهذا العلم فيما بينهم ايضا يذكر على طريق الحكاية عن علم آخر فيه براهينه يسمونه المجسطي فلا بأس ان اقتصرنا على
مجرد الحكاية لكن على وجهها ان شاء الله تعالى لا كما وقع في المواقف فيتعجب من له ادنى نظر في هذا الفن من قلة اهتمام الحاكي بالمحكي ويتخذ ذلك
مغمزا على المتصدي لتحقيق العلوم الاسلامية فنقول لما وجدوا الشمس والقمر وسائر الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب
ثم وجدوها بالنظر الدقيق متحركة حركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة اعني الشمس والقمر وزحل والمشتري والمريخ
والزهرة وعطارد ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى البعض وكانت الكواكب عندهم مركوزة في الافلاك
لا كالحيتان في المياه بنوا على ذلك ان الافلاك الكلية الشاملة للارض الكائنة على مركزها تسعة اثنان للحركتين الاوليين وسبعة لحركات
السبعة السيارة لامتناع الحركتين المختلفتين في زمان واحد من جسم واحد وامّا في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون الافلاك الغير
المكوكبة كثيرة محيطا بعضها بالبعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك لعدم الدليل ولانهم لم يجدوا في السماويات فضلا لا حاجة اليه وجوز بعضهم
كون الافلاك ثمانية تستند الحركة الاولى الى المجموع لا الى فلك خاص وذلك بان تتصل بها نفس واحدة تحركها الحركة اليومية قال
صاحب التحفة فيجوز ان تكون سبعة بان تكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل وتتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة
الاولى واخرى بالسابعة تحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان تتعرض دوائر البروج متحركة بالسريعة دون البطيئة لتنتقل الثوابت بها
من برج الى برج كما هو الواقع قال وانه لا كوكب عليه وان يتحرك انما جعل ذلك من قبيل زعمهم لان الناهبين الى ان الكواكب سابحة في
الافلاك كالحيتان في المياه لا يقولون بذلك قال تسمى معدل النهار لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها
والمراد بالمنطقة اعظم الدوائر الحادثة من حركة الكرة على نفسها وبقطبيها النقطتان عند حركة الكرة والدوائر الصغار الموازية للمنطقة
تسمى مدارات تلك الحركة واحد قطبي العالم وهو الذي يلي شمال المواجه للمشرق يسمى الشمالي والآخر الجنوبي قال ويتم دورته
في قريب من اليوم بليلته انما قال في قريب لانها تنقص من اليوم بليلته بمقدار الحركة الخاصة للشمس من المشرق الى المغرب قال
ويحرك الكل يعني ان التاسع يحرك جميع الافلاك الثمانية التي تحته بحكم المشاهدة لكونها بمنزلة جزء منه حيث احاط بها وقوي عليها حتى صار
المجموع بمنزلة كرة واحدة والا فتبعية الحركة الوضعية تحرك المحاط بتحرك المحيط ليس بلازم الا لو كان المحاط في ثخن المحيط كالخارج المركز من
الممثل على ما سيجيء ان شاء الله تعالى فانه جزء منه على الحقيقة قال وتحته فلك الثوابت تسمى بذلك لكونه مكانا للكواكب الثوابت
اعني ما عدا السبعة السيارة وتسميتها ثوابت اما لبطوء حركتها في الغاية بحيث لم تدرك الا بالنظر الدقيق واما لثبات ما بينها من الابعاد وعلى
وتيرة واحدة وثبات عروضها عن منطقة حركتها وحكموا بكون حركة الثامن على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه لان حركة الحاوي والمحوي
لو كانت على مناطق واقطاب باعيانها لا يحس باختلاف الحركتين بل انما يحس بحركة واحدة هي مركبة من مجموعهما ان اتحدت الجهة او حاصلة
من فضل السريعة على البطيئة ان اختلفت والا لم يحس بالحركة اصلا بل يرى ساكنا وايضا يعرف بالآلات القياس ان الثوابت لا تختلف
ابعادها عن قطبي العالم بل عن نقطة غيرهما واختلفوا في مقدار هذه الحركة فعلى راي بطليموس ومن قبله تقطع في كل مائة سنة درجة فيتم
الدورة في ست وثلثين الف سنة وعلى راي المتأخرين تقطع في كل ست وستين سنة درجة فيتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة
وسبعمائة وستين سنة وبعضهم وجدوها تقطع الدرجة في كل سبعين سنة فيتم الدورة في خمسة وعشرين الف سنة ومائتي سنة ويوافقه
رصد مراغة فيمكن ان يكون ذلك لاختلال في الآلات او لاسباب لا يطلع عليها الا خالق السموات قال واستدلالا من الكسف
يعني انهم وجدوا القمر يكسف سائر السيارات ومن الثوابت ما يكون على ممر فحكموا بان فلكه تحت الكل وهكذا الحكم في البواقي الا
الشمس فانها لا يكسفها غير القمر ولا يدرك كسفها لشيء من الكواكب لاحتراقها عند مقارنتها فالحكم بكونها فوق الزهرة وعطارد استحسان
لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النير الاعظم في الوسط من السيارات بمنزلة شمسة القلادة وقد تأكد هذا
الاستحسان بمناسبات اخر وزعم بعضهم انه رأى الزهرة كشامة على صحيفة الشمس والحكم بكونها تحت الثلثة العلوية اعني زحل والمشتري

الميل الكلي فيحسب ما بين الدائرتين ينقسم فلك البروج اربعة اقسام قسما ويتوهموا على كل واحد من ربعين مثلا صفين منها نقطتين بعد كل
منها عن الاخرى كبعد الاخرى عن اقرب طرفي الربع اليها ثم توهموا اربع دوائر تمر بالنقط الاربع وبقطبي الفلك من الربعين الباقيين وفرضوا الدوائر
الست قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وساير الافلاك الممثلة اثني عشر قسما سموا كل قسم منها برجا وجعلوا كل برج ثلثين قسما سموا
كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل قسم دقيقة وهكذا جعلوا كل دقيقة ستين ثانية وستين ثالثة بالغا ما بلغ وسموا من نقطتي تقاطع
المنطقتين النقطة التي تجاوزها الشمس الى شمال معدل النهار اعني ما يلي القطب الشمالي اعتدالا ربيعيا والنقطة التي تجاوزها الشمس الى جنوب
المعدل اعتدالا خريفيا وسموا نقطة تقاطع منطقة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة في جانب الشمال انقلابا صيفيا وفي جانب
الجنوب انقلابا شتويا لان الربيع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الاخرى الى الشمال الى الانقلاب الشمالي اعني زمان قطعها الحمل
والثور والجوزا والصيف لمدة حركتها منه الى الاعتدال الاخرى الجنوب اعني زمان قطعها للسرطان والاسد والسنبلة والخريف
لمدة حركتها منه الى الانقلاب الجنوبي اعني زمان قطعها للميزان والعقرب والقوس والشتا لمدة حركتها منه الى الاعتدال الربيعي اعني
زمان قطعها الجدي والدلو والحوت وهذه الاسامي ماخوذة من صور توهمت من كواكب وقعت عند القسمة بحذاء الاقسام وحين انتقلت
عن محاذاتها بحركة الفلك الثامن آثروا ابقاء الاسامي تيسيرا للامر في ضبط الحركات قال وكل من السيارة يقطع فلك البروج
على التوالي اعني من الحمل الى الثور الى الجوزاء وهكذا وهي حركة من المغرب الى المشرق وعكسه خلاف التوالي اعني من الحمل الى الحوت
الى الدلو وهكذا ونعني بالحركة اجمالا الحركة المركبة التي بها يعتبر انتقال الكوكب من برج الى برج من غير ان ينظر الى جزئيات الافلاك وتفاصيل
الحركات وبالتفصيل خلاف ذلك فالشمس تقطع البروج الاثني عشر في ثلثمائة وخمس وستين يوما وربع يوم وهي السنة الشمسية والقمر
في ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وسدس يوم وخمس يوم وهي السنة القمرية وزحل في ثلثين سنة والمشتري في اثني عشر سنة والمريخ في
سنتين الا اشهرا ونصفا وكل من الزهرة وعطارد في سنة جميع ذلك على سبيل التقريب واما التحقيق فيعرف من الزيجات قال
واما تفصيلا اشارة الى بيان الحركات البسيطة للافلاك الجزئية الى التوالي او خلافه فمن الحركة الى التوالي حركة مدير عطارد حول
مركزه على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها ويظهر في اوج الحامل وحضيضه ويحدث بسببها لمركز الحامل مدار حول مركز المدير
يسمى الفلك الحامل لمركز الحامل وهي في اليوم بليلته تسع وخمسون دقيقة وثماني ثوان وعشرون ثالثة وجه معرفة المدير وكون حركته على خلاف
التوالي وعلى هذا المدار مشهور فيما بينهم الآن في نقل صاحب المواقف سهو فلم لا بد من التنبيه له وسواء جعل حامل مركز التدوير و
اوج الحامل في الميزان والحمل المقابلة واما هي المقارنة وجعل المدير اسما لمحرك مركز التدوير واما سواهم لمحرك اوج الحامل المحرك لمركز التدوير
وجعل بعد عطارد عن الشمس في الصباح والمساء في الميزان اعظم منه في الحمل والامر بالعكس ومنها حركة ممثل القمر حول مركز العالم على منطقة
البروج وقطبيها كل يوم ثلث دقايق واثنتي عشرة ثانية وربما تحرك جميع افلاك القمر فينتقل الراس والذنب ولذلك ينسب اليهما
ويسمى حركة الجوزهر ومنها حركة مايل القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها كل يوم احدى عشرة درجة
وتسع دقايق ويتحرك بها الخارج المركز ومركزه وتسمى حركة الاوج لظهورها فيه وقد يسمى مجموع حركتي الجوزهر والمايل بحركة الاوج واما حركاتها
الى التوالي فمنها حركات الافلاك الممثلة سوى ممثل القمر وتظهر في الاوجات والحضيضات وهي على وفق حركة الفلك الثامن حتى ذهب بعضهم
الى انها بحركته واختار الآخرون كونها حركات الممثلات بذواتها احترازا عن كونها عطلا والتزموا عدم تحركها بحركة الثامن لان تحريكه
الحاوي للمحوي ليس بلازم ومنها حركات الافلاك الخارج المراكز سوى ما يختص باسم المدير لعطارد وهي في كل يوم للشمس تسع وخمسون
دقيقة وثماني ثوان وعشرون ثالثة على منطقة البروج دون قطبيها ولزحل دقيقتان وللمشتري خمس دقايق وللمريخ احدى وثلثون
دقيقة وللزهرة كما للشمس ولعطارد درجتان ونصف وللقمر اربع وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة جميع ذلك على غير معدل
النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها ويظهر في مراكز تداوير الكواكب الستة ولذلك تسمى حركة مركز الكوكب ومنها حركة النصف الاعلى من تدوير

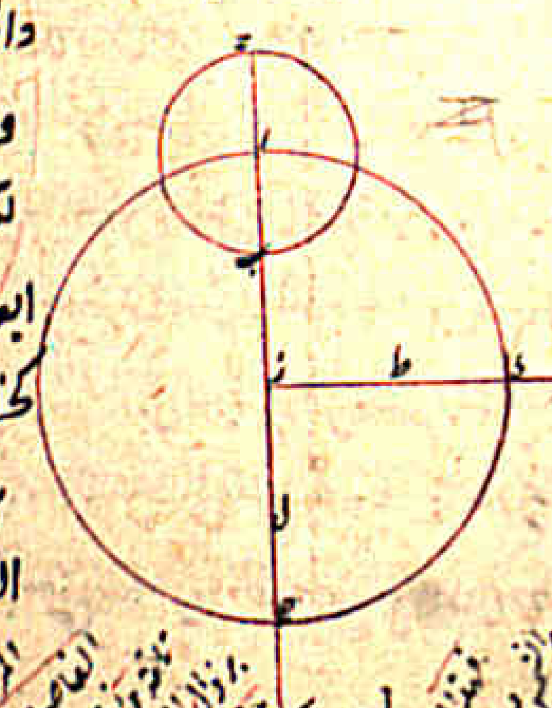
الجوزهر

والمريخ ماخوذ من اختلاف المنظر وهو بعد ما بين طرفي الخطين المارين بمركز الكوكب الواصلين الى فلك البروج الخارج احدهما من مركز
العالم والآخر من موضع الناظر فان وجوده يدل على القرب ينا وعدمه على البعد وقد وجد للشمس دون العلوية والثوابت فعلم انها تحتها
ولم يعرف وجوده للزهرة وعطارد لانه انما يعرف بالة لهم تسمى ذات الشعبتين تنصب في سطح نصف النهار والزهرة وعطارد لكونهما ابدا
لا يصلان الى نصف النهار ظاهرين ولما كانوا معترفين بانه لا قطع في جانب كثرة الافلاك وانه لا يمتنع كون الثوابت على افلاك شتى متفقة الحركات
وانهم انما بنوا الكلام على عدم اثبات الفضل المستغنى عنه فلا حاجة للاعتراض بانه لم لا يجوز ان يكون كل من الثوابت على فلك ويكون بعضها تحت السيارات
او فيما بينها قال والافلاك الكلية ممثلات يعني ان الفلك الكلي لكل من السبعة السيارة يسمى ممثل ذلك الكوكب بمعنى كونه ممثلا لفلك
البروج اي موافقا له في المركز والمنطقة والقطبين قال وفي جوف ممثل القمر يريد الاشارة الى تفصيل الافلاك الجزئية التي
يشتمل عليها الافلاك الكلية وقد اشير الى ذلك مما ادركوا بالرصد للسيارات من اختلاف الاوضاع والحركات فمن الافلاك الجزئية ممثل
القمر ويسمى الجوزهر لكونه المحرك للجوزهرين وسيعرفهما ومنها مايل القمر وهو فلك في جوف ممثل القمر مركزه مركز العالم يسمى بذلك لكون منطقته
مايلة عن منطقة البروج ميلا ثابتا لا يتغير فالجوزهر يماسه بمحدبه مقعر ممثل عطارد وبمقعره محدب المايل المماس بمقعره محدب كرة النار
ومنها الافلاك الخارجة المراكز والخارج المركز فلك محيط بالارض خارج مركزه عن مركزها ويكون في ثخن فلك موافق المركز يماسه بمحدبه محدب
الموافق على نقطة واحدة هي ابعد نقطة عليه من مركز الارض ويسمى الاوج وبمقعره مقعر الموافق على نقطة مقابلة للاولى هي اقرب نقطة عليه منه
ويسمى الحضيض فيفضل من الموافق بعد انفصال الخارج المركز عنه جسمان مستديرين على مركز العالم غليظ الاوسط
بقدر ما بين مركزي الموافق المركز والخارج المركز ويستدق ذلك الغلظ الى ان ينعدم عند نقطتي التماس المتقابلتين ولتقابل الغلظ وهذان
الجسمان يسميان بالمتممين ويكون ذلك التدرج من الغلظ الى الرقة فيهما على التبادل بمعنى ان غاية رقة الحاوي منهما يكون عند الاوج
وغاية غلظه عند الحضيض وغاية رقة المحوي عند الحضيض وغلظه عند الاوج وقد يكون الخارج المركز في ثخن خارج مركز آخر كما في عطارد
ومنها التداوير والتدوير كرة في ثخن الخارج المركز يماس سطحها محدب الخارج بنقطة يسمى الذروة ومقعره بنقطة مقابلة لها تسمى الحضيض
والكوكب مركوز فيها بحيث يماس سطحها على نقطة ولم يعتبروا لها ولا للكوكب تقعيرا بل اعتبروا مصمتين فقوله ثم في ثخن المايل اشارة
الى ان الموافق المركز المشتمل على الخارج المركز هو في القمر المايل وفي البواقي ممثلاتها وان الحامل اسم للخارج المركز الذي في ثخنه
التدوير لحمله مركز التدوير وان خارج المركز لعطارد يسمى مديرا لادارته مركز الحامل وهو الخارج المركز الذي ينفصل عن المدير انفصال
المدير عن الممثل فيكون فيها التدوير فلعطارد خارجا مركز واوجان وحضيضان واربع متممات والمايل في المتحيرين اسم للخارج
المركز الحامل للتدوير واذا تقرر هذا فنقول للشمس ممثل في ثخنه خارج مركز في ثخنه الشمس وللقمر ممثل في جوفه مايل في ثخنه خارج مركز هو
الحامل للتدوير فيه القمر ولكل من الاربعة الباقية ممثل في ثخنه خارج مركز هو الحامل لتدوير فيه الكوكب وهذه صور

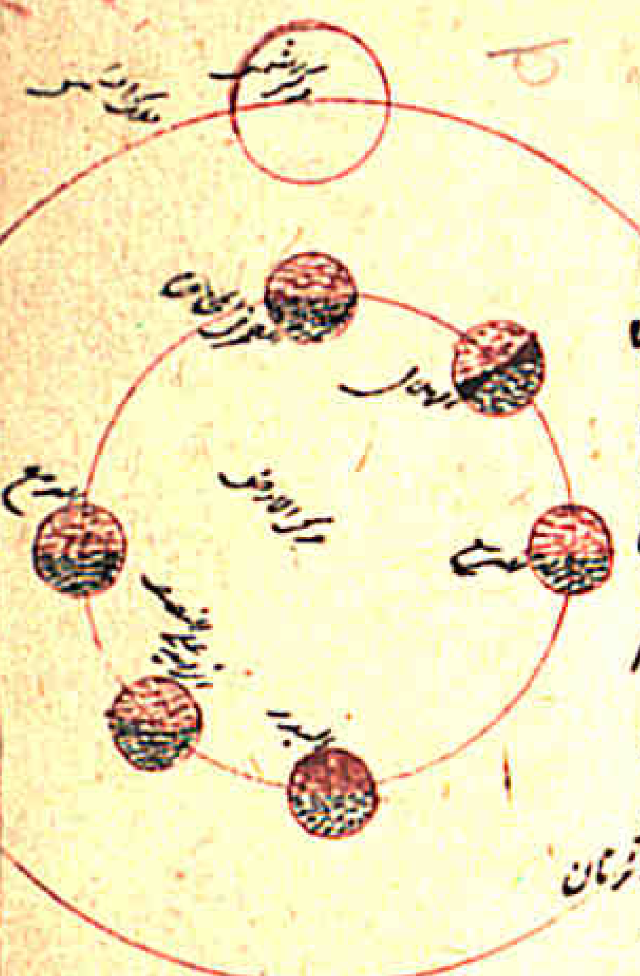
لكون مناطقها على منطقة البروج

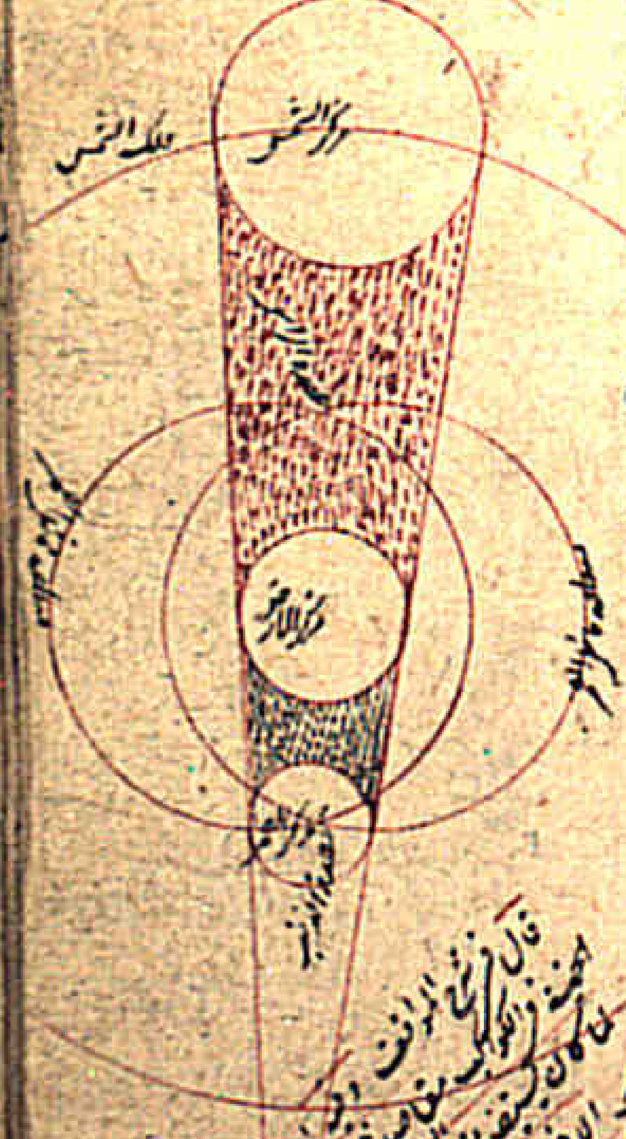
قال البحث الثالث لما كانت منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين توهموا دائرة تمر بنقطتي التقاطع و
بقطبي البروج واخرى تمر بالاقطاب الاربعة وتقطع معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا قوائم فتقع على غاية بعد ما بين المنطقتين ويسمى
الميل

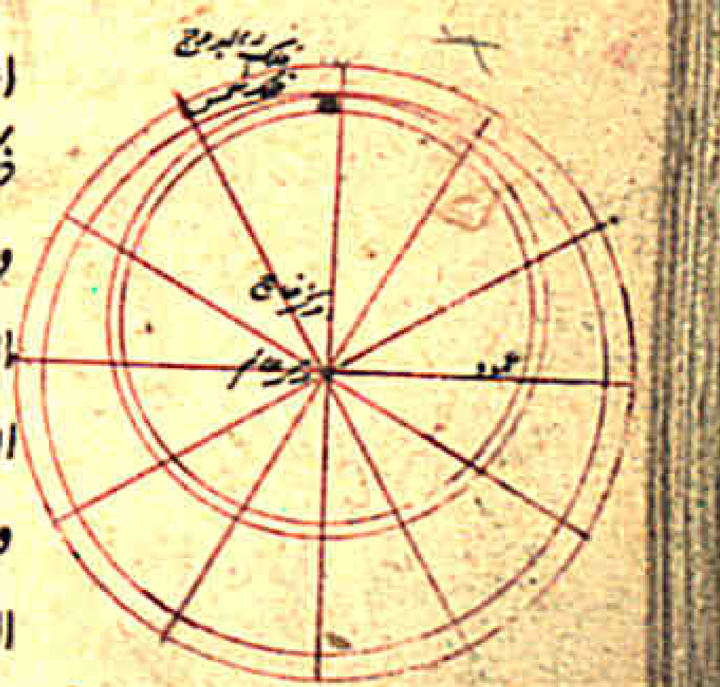
كل من الخمسة المتحيرة على غير منطقة حاملها والنصف الاسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمايل وهي في كل يوم لتداوير العلوية اعني زحل والمشتري والمريخ فضل حركة الشمس على حركة حواملها ولتدوير الزهرة سبعة وثلثون دقيقة ولتدوير عطارد ثلثة اجزاء وست دقايق ولتدوير القمر ثلثة عشر جزءا واربع دقايق ولا محالة يكون النصف الاسفل من تداوير المتحيرة والاعلى من تدوير القمر الا خلاف التوالي فلك ويتبع للتوضيح لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحامل والمايل لم يتبع له ميل عن منطقة البروج الا بحسب المايل ولما كان حركة تداوير المتحيرة على غير مناطق حواملها المايلة عن منطقة البروج وبحسب التدوير عن منطقة المايل وكل من الميلين يسمى عرض الكوكب وحقيقة قوس من الدائرة المارة بقطبي البروج وبراس الخط المار بمركز الكوكب الخارج من مركز العالم الى الفلك الاعلى يقع بين المنطقة وبين راس ذلك الخط وهو في مقابلة الطول وهو قوس من منطقة البروج على التوالي يقع بين نقطة الاعتدال الربيعي وبين الكوكب ان كان عديم العرض او بين النقطة التي تقطع داية عرضه فلك البروج عليها ان كان ذا عرض فلك ونقطتا تقاطع المايل والممثل بالجوزهرين يعني بالمايل مايل القمر والافلاك الخارجة المراكز للخمسة المتحيرة لما عرفت من انها ليست في سطح منطقة البروج بل مايلة عنها فلذا تقاطع الافلاك الممثلة وسموا من الجوزهرين النقطة التي يجاوز بها الكوكب الى الشمال منطقة البروج بالراس والتي تقابلها بالذنب تشبيها للشكل الحادث بين نصفي المنطقتين من الجانب الاقل بالتنين وجعل الاخذ في الشمال راسا لانه اشرف من قبل ظهور القطب الشمالي وميل المساكن اليه وتكون الكواكب فيه قوله يعني لما اثبتوا فلكا للحركة اليومية واخر لحركة الثوابت وتاملوا في احوال السبعة السيارة واختلافاتها حكموا بان للشمس ممثلا وخارج مركز وتدويرا وللقمر مايلا وممثلا وخارج مركز وتدويرا ولكل من العلوية والزهرة ممثلا وخارج مركز وتدويرا ولعطارد ممثلا ومديرا وخارج مركز وتدويرا ولكل من المذكورات حركة خاصة صارت الافلاك الجزئية اربعة وعشرين وكذا الحركات البسيطة ومبنى ذلك على انهم اعتقدوا في الفلكيات انها منتظمة في حركاتها لا يعرض لها وقوف او رجوع او سرعة او بطوء او انحراف عن سمتها حين ادركوا اشياء من ذلك اثبتوا اسبابا لا تخل بهذا الانتظام كاثبات الخارج المركز او التدوير للاختلاف بالسرعة والبطوء واثبات التدوير للرجوع والاستقامة والوقوف مثلا اذا كان الكوكب متحركا حركة متشابهة على محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذي نحن بقربه تكون حركته بالقياس الى مركز العالم مختلفة ويكون في القطعة التي هي ابعد منه بطيئة وفي القطعة التي هي اقرب سريعة لان القسي المتساوية المختلفة بالبعد والقرب يرى البعيد منها اصغر من القريب وتوضيحه انه لو اخرج خطا يمر بالمركزين ويصل الى الاوج والحضيض ثم قام عليه عمود يمر بمركز العالم ويصل الى المحيط من الجانبين انقسم الممثل بهذا الخط قسمين متساويين وخارج المركز قسمين مختلفين اعظمهما ما يكون في النصف الاوجي من الممثل واصغرهما ما يكون في النصف الحضيضي منه والكوكب لا يقطع كل نصف الا بقطع ما فيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجي اكثر والحضيضي اقل على تفاوت المسافتين اعني القسمين من الخارج المركز فترى الحركة في النصف الاوجي ابطأ وفي الحضيضي اسرع وفي طرفي الخط متوسطة كما اذا تحرك متحرك في ساعة فرسخين وفي اخرى فرسخا ولهذا كانت مدة فصلي الربيع والصيف اكثر من مدة فصلي الخريف والشتاء مع ان كلا من المدتين زمان لقطع النصف من فلك البروج ولو كان الكوكب في التدوير في النصف الذي يوافق حركته حركة حامله اعني النصف الاعلى في المتحيرة والنصف الاسفل في القمر ترى حركته سريعة لقطعه فلك البروج بالحركتين جميعا ولو كان في النصف الذي يخالف حركته حركة حامله اعني اسافل المتحيرة واعالي القمر فان كانت حركته اقل من حركة حامله يرى بطيئا لانه انما يقطع فلك البروج بفضل حركة الحامل على حركة التدوير وان انتهت حركة الى التساوي لحركة الحامل وذلك انما يكون في المتحيرة دون القمر لما عرفت من مقدار حركات التداوير والحوامل ترى الكوكب واقفا لان الحامل يحركه الى التوالي جزءا ويرده التدوير الى خلاف التوالي جزءا فيرى من فلك البروج في موضعه كانه لا يتحرك وان زادت حركة التدوير على حركة الحامل يرى راجعا لان الحامل يحركه جزءا والتدوير يرده جزءين مثلا فلك واشال هذه البيانات قد يتوهم ان اثبات الافلاك الجزئية والحركات البسيطة على الوجه المخصوص بناء على ما يشاهد ويدرك بالرصد من الاختلافات اللازمة على تقدير ثبوتها اثبات للملزوم بناء على وجود اللازم وليس بمستقيم الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة اذ لا ينحصرون ولا برهان على امتناع ان تكون تلك الاختلافات لاسباب اخر والجواب انها مقدمات حدسية حيث يحكم العقل الجازم بانتظام السماويات بثبوتها عند ادراك الاختلافات من غير ملاحظة وسط وترتيب وهم معترفون بذلك معترضون بوقوع امر الخسوف والكسوف ونحوهما ولهذا اختلفوا وترددوا فيما لم يحكم الحدس به كالمجرة وهو القمر وان اختلاف الشمس بالسرعة والبطوء مبني على التدوير او الخارج المركز وان حركات اوجات المتحيرات بانفسها او بالفلك الثامن فلك كما اذكره منها من الحدسيات المشهورة بما بينهم اضاءة القمر بالشمس وما يترتب على ذلك من الخسوف والكسوف وذلك ان اختلاف تشكلات القمر بحسب اوضاعه من الشمس يدل على ان جرمه مظلم كثيف صقيل يقبل من الشمس الضوء لكثافته وينعكس عنه لصقالته فيكون ابدا المضيء من جرمه الكرى اكثر من النصف بقليل لكون جرمه اصغر من جرم الشمس فينفصل بين المضيء والمظلم دائرة قريبة من العظيمة تسمى دائرة النور وينفصل بين ما يصل اليه نور البصر من جرم القمر وبين ما لا يصل دائرة تسمى دائرة الرؤية والدائرتان تنطبقان في الاجتماع ولكونه تحت الشمس يكون النصف المظلم منه مما يلي البصر وهذه الحالة هي المحاق وكذا في الاستقبال لكن ما يلي البصر حينئذ هي القطعة المضيئة والقمر يسمى بدرا وتتقاطعان في سائر الاوضاع اما في التربيعين فعلى زوايا قائمة فيرى منه الربع واما في غيرهما فعلى حادة ومنفرجة فيرى الشكل الهلالي ان كان ما يلي الشمس منه القسم الذي يلي الزاوية الحادة والشكل الاهليلجي ان كان هو القسم الذي يلي المنفرجة واول ما يبدو للناظر بعد الاجتماع يسمى الهلال وهو حين البعد بينه وبين الشمس قريب من اثني عشر درجة او اقل او اكثر على اختلاف اوضاع المساكن فلك ولما كان القمر انما هو السبب الكسوف وهو حالة تعرض للشمس من عدم الاستنارة والانارة بالنسبة الى الابصار حين ما يكون من شانها ذلك بسبب توسط القمر بينها وبين الابصار وذلك اذا وقع القمر على الخط الخارج من البصر الى الشمس ويسمى ذلك بالاجتماع المرئي ويكون لا محالة على احدى العقدتين الراس او الذنب او بقربها بحيث لا يكون للقمر عرض مرئي بقدر مجموع نصف قطره وقطر الشمس فلا محالة يحول بين الشمس وبين البصر ويحجب بنصفه المظلم نورها عن الناظرين بالكل وهو الكسوف الكلي او البعض فالجزئي ولكونه حالة تعرض للشمس لا في ذاتها بل بالنسبة الى الابصار جاز ان يتفق الكسوف بالنسبة الى قوم دون قوم كما اذا ستر السراج بيدك بحيث يراه القوم وانت لا تراه وان يكون كليا لقوم جزئيا لآخرين او جزئيا للكل لكن على التفاوت واما اذا كان عرض القمر المرئي بقدر نصف مجموع القطرين فيما بين جرم القمر ومخروط شعاع الشمس فلا يكون كسوف فلك واذا كان عند الاستقبال اشارة الى سبب الخسوف وذلك ان القمر عند استقباله الشمس لو كان على احدى العقدتين او بقربها بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الارض يحجب بالارض عن نور الشمس فيرى ان كان فوق الارض على ظلامه الاصلي كلا او بعضا وذلك هو الخسوف الكلي او الجزئي واما اذا كان عرضه عن منطقة البروج اقل من نصفي القطرين فيماس مخروط الظل فلا ينخسف فلك هذا ولكنهم وجدوا يعني انهم وان اثبتوا بالحكم الحدسي هذه الافلاك والحركات لكنهم وجدوا في القمر والخمسة المتحيرة اختلافات اخر فورث اشكالات على ما اثبتوا لها من الافلاك والحركات مثل اشكال المحاذاة واشكال تشابه الحركة واشكال عرض السفليين فمنهم من تحير ومنهم من تصدى لحل البعض مع الاعتراف بالخلل فيه وادعى صاحب التحفة حل الجميع وجد اشكال المحاذاة والتشابه انه لو تحرك مركز كرة كنقطة آ التي هي مركز كرة ب ج على محيط دائرة كدائرة ز ح ط



وكانت تلك الحركة بسيطة حدثت عند مركز ذلك المحيط دائرة ز ح ط منه متساوية في ازمنة متساوية كزوايا آ ز ح ط ز ه ويتبع ذلك في المحيط في تلك الازمنة كقسي آ ح ط ه ويلزم ايضا ان تكون الكرة المفروضة عن نقطة ز ايضا متساوية في جميع الاوضاع لان ز ه لكل منها نصف قطر دائرة ويلزم ايضا ان يكون قطر الكرة المفروضة ابدا محاذيا لنقطة ز حتى لو صار مركز الكرة من آ الى ح كان







واذا صار الحال كذلك كان مثل كل في مركز التدوير اذا كان متحركا على محيط حامله الخارج المركز كما قرروه لزم ان تكون الامور الثلثة بالنسبة الى مركز الخارج
لكنها بالارصاد المعتبرة لم توجد كذلك بل وجد في الزهرة تشابه حركة مركز التدوير اعني احداث الزوايا المتساوية في الازمنة المتساوية حول مركز العالم
ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض لنقطة من جانب الحضيض لا الاوج على ما وقع في المواقف سهوا بعدها عن مركز العالم كبعدها
بين مركز العالم ومركز الخارج المركز اعني نقطة تتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج فاتجه الاشكالان ووجد في عطارد تشابه الحركة حول
نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير وفي الزهرة والعلوية على منتصف ما بين مركز العالم ومركز الحامل فاتجه على كل اشكال دائما
محاذاة القطر في المتحيرة وان لم يكن لمركز الحامل لكنها لما كانت للنقطة التي يجبها تتشابه الحركة تتجه منها اشكال لاختلاف المحاذاة كان في النقر
ووجد اشكال عرض السفليين ان تقاطع منطقتي المايل والممثل تقتضي ان تكون احد نصفيه شماليا من الممثل والآخر جنوبيا ولما كان
مركز التدوير في سطح المايل لزم ان يكون كذلك لكنهم وجدوه للزهرة دائما اما على العقدة واما في الشمال ولعطارد دائما اما على العقدة واما في
الجنوب بناء على انطباق المنطقتين وانفصالهما يجب له اذا انتقلت حركة مركز تدوير الزهرة من الراس الى الذنب وجاز ان ينتقل الى
جانب الجنوب صار نصف مائله الشمالي جنوبيا والجنوبي شماليا فكان انتقاله الى الشمالي وهكذا ابدا وعطارد بالعكس ولا بد لهذا الانطباق
والانفصال من محرك ولم يذكروه فلك — البحث الرابع في دوائر توهموها بملاحظة السفليات ينتفع بها في استخراج النسبة(?)
اختلاف البلاد في طول النهار وقصره وغير ذلك من الخواص فمنها دائرة الافق وهي الفاصلة بين الظاهر من الفلك والخفي منه فان اعتبرت
بالنسبة الى مركز الارض فافق حقيقي والدائرة عظيمة او الى وجه الارض فافق حسي والدائرة قريبة من العظيمة وهما متوازيان وقطباهما
سمت الراس وسمت القدم اعني طرفي خط يمر على استقامة قامة الشخص بمركز الارض وينفذ في الجهتين الى محيط الكل والظاهر بالافق الحسي
اقل من الخفي بقدر ما ينقصه نصف قطر الارض وانما يظهر التفاوت في فلك الشمس وما دونها اذ ليس للارض بالقياس الى ما فوقها قدر محسوس
والدوائر الصغار الموازية للافق فوق الارض تسمى مقنطرات الارتفاع وتحتها مقنطرات الانحطاط فان كان قطبا الافق قطبي العالم
انطبقت دائرة الافق على معدل النهار وكان الدور رحويا وذلك حيث يكون احد قطبي العالم على سمت الراس وان كان غير قطبي العالم كان
الافق مقاطعا لمعدل النهار على نقطتين تسمى احديهما نقطة المشرق ومطلع الاعتدال ووسط المشارق والاخرى نقطة المغرب ومغرب
الاعتدال ووسط المغارب وتقاطعهما ان كان على زوايا قوائم سمي الافق افق الاستواء والا فالافق المايل ولا حصر للافاق المائلة ومنها
دائرة نصف النهار وهي عظيمة تمر بقطبي الافق اعني سمتي الراس والقدم وبقطبي العالم سميت بذلك لان النهار ينتصف عند وصول الشمس
اليها ولا خفاء في عدم اطراد التعريف له اذ يصدق على كل دائرة تمر بقطبي العالم عند كونهما سمتي الراس والقدم اعني حيث ينطبق دائرة
الافق على معدل النهار وهذه الدائرة قطباها نقطتا المشرق والمغرب وهي تنصف المعدل وجميع المدارات اليومية الظاهرة منها و
الخفية وبها يعرف غاية ارتفاع الشمس والكوكب وذلك حين يصل اليها فوق الارض وغاية انحطاطها وذلك اذا وصلت اليها تحت الارض
فلك — وتوهموا في سطح كل من معدل النهار وافق الاستواء ونصف النهار دوائر على الارض بان جعلوا الدوائر الثلث قاطعة
للعالم فلا محالة يحدث على بسيط الارض ثلث دوائر احديها تسمى خط الاستواء وخط الاعتدال وهو الفاصل بين النصف الجنوبي
من الارض والشمالي منها والثانية تسمى افق خط الاستواء وافق نصف نهار القبة وافق وسط الارض وهو الفاصل بين النصف الظاهر
من الارض والنصف الخفي وبما بين الدائرتين تصير الارض ارباعا والمكشوف منها احد الربعين الشماليين وتسمى المعمورة والربع المسكون
وان كان اكثره خرابا والثالثة تسمى خط نصف النهار وهو الفاصل بين النصف الشرقي من الارض والغربي منها فلك —
وسموا من دائرة نصف النهار عرض البلد قوس من دائرة نصف النهار ما بين معدل النهار وقطب افق البلد اعني سمت الراس
لا محالة تساوي ما بين افق البلد وقطب المعدل اعني ارتفاع القطب في افق الاستواء لا عرض للبلد لان الخط الخارج من مركز
العالم المار بسمتي الراس والقدم يقع على معدل ولا يبعد عنه وفي الافق المنطبق على معدل النهار يكون العرض في الغاية اعني تسعين
در

يكون دور الفلك دولابيا والليل والنهار متساويان ابدا وسامت الشمس رؤوسهم في الاعتدالين وهو صيف ويبعد في الانقلابين وهو شتاء فيكون الفصول
ثمانية وفي عرض تسعين يكون رحويا ونصف الفلك ظاهرا ابدا والنصف خفيا والسنة يوما وليلة وفي الافاق المائلة يكون الدور حمائليا والقسي الظاهرة
من المدارات الشمالية اعظم اذا كان العرض شماليا فيكون النهار اطول اذا كان الشمس في البروج الشمالية وبالعكس في الجنوبية وبحسب تفاوت العروض يكون
تفاضل القسي وتفاوت الليل والنهار م

درجة وغيرهما يكون للبلد عرض بقدر ميل الافق عن المعدل فاذا اخذنا ارتفاع الشمس في نصف النهار يوم الاعتدال الربيعي او الخريفي والقيناه من تسعين
كان الباقي عرض البلد واما طول البلد فهو قوس من معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار اخر العمارة في المغرب واعتبر اليونانيون
من المغرب لكونه اقرب نهايتي العمارة اليهم واخر العمارة عند بعضهم ساحل البحر الغربي وعند بطليموس جزاير الخالدات الواغلة في البحر
بنحو عشر درجات وهي قريبة من مائتين وعشرين فرسخا فلك — وقسموا المعمورة لما لم يكن على خط الاستواء وما يدانيه شمالا وجنوبا
عمارة وافرة لفرط الحرارة ولم يكن حوالي القطبين عمارة اصلا لفرط البرودة وقع معظم العمارة في الربع المسكون بين ما يجاوز عشر درجات
في العرض عن خط الاستواء الى ان يبلغ العرض قريب خمسين فجعل اهل الصناعة هذا القدر سبعة اقسام في العرض حسب ما ظهر لهم من
تفاوت تشابه الاحوال في الحر والبرد فاعتبروا في الطول الامتداد من المشرق الى المغرب وفي العرض تفاضل نصف ساعة في مقادير النهار
الاطول اعني نهار كون الشمس في الانقلاب الصيفي وكل من الاقاليم ينحصر بين نصفي مدارين موازيين لخط الاستواء اشبه شيء بالبساط
المفروش ولا محالة يكون احد طرفيه وهو الشمالي اضيق ومبدأ الاقليم الاول حيث العرض اثنا عشر درجة وثلثا درجة والثاني حيث العرض
عشرون وربع وخمس والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف والرابع حيث العرض ثلث وثلثون ونصف وثمن والخامس
حيث العرض تسع وثلثون الا عشرا والسادس حيث العرض ثلث واربعون وربع وثمن والسابع حيث العرض سبع واربعون و
خمس واخره حيث العرض خمسون وثلث ومنهم من جعل مبدأ الاول خط الاستواء واخر السابع منتهى العمارة فلك — ففي
خط الاستواء اشارة الى نبذ من خواص المواضع التي لا عرض لها والتي لها عرض اما البقاع التي لا عرض لها كما على خط الاستواء فدور الفلك هناك يكون
دولابيا لان سطوح جميع المدارات اليومية تقطع سطح الافق على زوايا قائمة كما تقطع الدولاب سطح الماء ويكون الليل والنهار جميع السنة
متساويين لان الافق ينصف جميع المدارات اليومية فيكون الظاهر اعني قوس النهار مساويا للخفي اعني قوس الليل فان كان تفاوت
كان بسبب اختلاف المسير بسبب الحركة الثانية مثلا اذا كانت الشمس بالنهار في النصف الاوجي من فلكها الخارج كانت حركتها الثانية اعني
التي من المغرب الى المشرق اسرع واذا اشتغلت بالليل الى النصف الحضيضي كانت الحركة الثانية اسرع فيصير الحركة الاولى ابطأ فيتفاوت
الحركتان في نصفي مدار ذلك اليوم لكن ذلك غير محسوس وتسامت الشمس رؤوسهم في السنة مرتين مرة في اعتدال راس الحمل ومرة في اعتدال
راس الميزان لان مدار الشمس حينئذ هو المعدل المار بسمت رؤوسهم ويبعد عنهم غاية البعد مرتين مرة في انقلاب راس السرطان و
مرة في انقلاب راس الجدي ولكون غاية القرب مبدأ الصيف وغاية البعد مبدأ الشتاء يكون لهم صيفان وشتاءان وبين كل صيف
وشتاء خريف وبين كل شتاء وصيف ربيع فيكون فصولهم ثمانية كل منها شهرا ونصفا تقريبا واما في عرض تسعين اعني حيث يكون قطب
العالم على سمت الراس فدور الفلك يكون رحويا لكون معدل النهار هو الافق ولا يبقى في الافق مشرق ولا مغرب متميزين بل في جميع الجهات يمكن ان
يكون طلوع وغروب ولا نصف النهار ايضا بل في جميع الجهات يمكن ان تبلغ الشمس وغيرها من السيارات غاية الارتفاع والنصف من
الفلك يكون ابدي الظهور اعني الذي يكون من معدل النهار في جهة القطب الظاهر والنصف الاخر يكون ابدي الخفاء فالشمس ما دامت في
النصف الظاهر ولا تفاضل الا من جهة بطوء حركة الشمس وسرعتها واما في المواضع التي يكون عرضها دون تسعين فيكون الدور
حمائليا لميل المعدل عن الافق في جهة القطب الخفي وميل الافق عنه في جهة القطب الظاهر ولهذا سميت بالآفاق المائلة والافق يقطع
المدارات اليومية على زوايا غير قائمة ويماس البعض ولا يقاطعه اعني الذي يكون بعده عن القطب بقدر عرض البلد ويكون هو وما هو
اصغر منه الى القطب ابدي الظهور في جانب القطب الظاهر وابدي الخفاء في جانب القطب الخفي واما التي يقاطعها الافق فان كانت
في شمال المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم في العرض الشمالي واصغر في العرض الجنوبي والقسي الخفية بالعكس فاذا كانت الشمس في
البروج الشمالية اعني من الحمل الى الميزان كان النهار اطول من الليل في العرض الشمالي لكون القسي الظاهرة اعظم وكان اقصر في العرض
الجنوبي لكونها اقصر واذا كانت في البروج الجنوبية اعني من الميزان الى الحمل كان الامر بالعكس اي كان النهار في العرض الشمالي اقصر وفي

لاشك ان خلق السموات اكبر دلالة ما فيها من العجايب على القدرة البالغة والحكمة الباهرة اظهر الآن اثنا، ذلك على نفي القادر المختار وفي ليتنا الحوادث الى ما بحسب من الحركات والاوضاع تعطيلا للصانع تعالى وتقدس ثم انهم وان ذهبوا فيما شاهدوه من اختلاف الالوان الى ان الزرقة متخيلة في الجو وسواد القمر عدم افادة وكمودة زحل وبياض المشتري وحمرة المريخ اختلاف في الاضواء وفيما تقالوا من اختلاف طبايع الكواكب والبروج الى انه راجع الى الاثار بحسب الحركات والاوضاع الا انهم اضطروا فرادها الاجزاء منطقة وقطبا ومركز الكواكب والتدوير ونحو ذلك الى جعله عائدا الى الاسباب الفاعلية ولا يتاتى ذلك على القول بالموجب لاستواء نسبته الى الكل فلزمهم الرجوع الى القادر المختار والعجب انهم مع اعتقاد لزوم هذه الحركات على هذا النظام ازلا وابدا يجعلونها ارادية تابعة لتعاقب الارادات الجزئية من نفوس فلكية على ما سياتي

الجنوبية اطول لما عرفت وان كانت المدارات التي تقاطعها الافق في جنوب المعدل كانت القسي الظاهرة منها في العرض الجنوبية واصغرها في الشمال فعند كون الشمس في البروج الشمالية كان النهار اقصر في العرض الشمالي واطول في الجنوبية وعند كونها في البروج الجنوبية كان الامر بالعكس وكلما كان عرض البلد اكثر كان مقدار التفاوت بين الليل والنهار اكثر لازدياد ارتفاع القطب الظاهر والمدارات التي عنده وازدياد فضل قسيها الظاهرة على الخفية وازدياد انحطاط القطب الخفي والمدارات التي عنده فيزداد فضل قسيها الخفية على الظاهرة ويكون تزايد النهار وتناقص الليل الى راس المنقلب الذي يلي القطب الظاهر وتناقص النهار وتزايد الليل الى راس المنقلب الآخر ويكون نهار كل جزء مساويا لليل نظيره وبالعكس كنهار اول السرطان لليل اول الجدي وبالعكس قال خاتمة يريد ان اكثر ما ذكروا من عظم امر السمويات وعجيب خلقها وبديع صنعها وانتظام امرها امر ممكن وشهدت به الامارات ودلت عليه العلامات من غير اخلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقايد الدينية الا انهم بنوا ذلك على اصل هو كون الصانع موجبا لا مختارا وذلك في غاية الفساد وجعلوا له فروعا هي تاثير الحركات والاوضاع فيما يظهر في عالم الكون والفساد من الحوادث وهو اصل الالحاد ثم انهم لما ذهبوا الى ان الفلكيات خالية عن اللون والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك اورد عليهم انا نشاهد السماء ازرق والقمر عند الخسوف اسود وزحل كمدا والمشتري ابيض والمريخ احمر وانهم يجعلون زحل باردا يابسا والمريخ حارا يابسا وكذا في سائر السيارات ودرجات البروج على ما بين في كتب الاحكام فاجابوا بان الزرقة متخيلة في الجو لا متحققة في السماء وسواد القمر عدم اضاءة جرمه وما يشاهد في الكواكب ليس اختلاف الوان بل اختلاف اضواء ووصف الكوكب او البروج بالكيفيات الفعلية والانفعالية ظهور تلك الاثار منها في عالم العناصر بحسب ما يحدث لها من الحركات والاوضاع ولما ذهبوا الى ان الفلك بسيط ليس فيه اختلاف اجزاء اصلا اورد عليهم تعين بعض الاجزاء لكونه منطقة وبعضها لكونه قطبا وبعضها لكونه محلا لمركز الكوكب او التدوير فيه لما غيره وكل من الاختلافات اللازمة على اصولهم فاجيب بان نسبته الى الاسباب القابلية لا تفيد اختلاف الاثار لجواز ان يكون عائدا الى الاسباب الفاعلية وفيه نظر لان الفاعل ان كان موجبا كما هو مذهبهم فنسبته الى الكل على السواء فلا يتاتى هذا الاختلاف وان كان مختارا كما هو الحق فقد سقط جميع ما بنوا من اصول علم الهيئة على نفي الفاعل المختار وتجويز ان يكون اختلاف الحركات والاوضاع المشاهدة مستندا الى مشيئة القادر المختار فلا يثبت ما اثبتوا من الحركات والافلاك ثم عليهم اعتراض آخر وهو انهم جعلوا هذه الحركات المخصوصة على النظام المخصوص مع لزومها ازلا وابدا من قبيل الحركات الارادية التابعة لارادات جزئية من النفوس الفلكية على ما سياتي مع انا قاطعون بان الحركة الارادية يجوز ان تختلف او تنقطع بمقتضى الارادة ولا يلزم ان تستمر على وتيرة واحدة قال القسم الثاني في البسايط العنصرية المعول عليه من اقوال الفلاسفة انها اربعة النار والهواء والماء والارض لان الشواهد الحسية والتجربة والتامل في احوال التركيبات والتحليلات قد دلت على ان الاجسام العنصرية بسايطها ومركباتها لا تخلو عن حرارة او برودة ورطوبة ويبوسة ولم يوجد في البسايط ما يشتمل على واحدة فقط ولم يمكن اجتماع الاربع او الثلث لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة هي النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض وبني ما ذكروا في بيان الحصر على هذه الكيفيات الاربع كما يقال العنصر اما حار او بارد وكل منهما اما يابس او رطب او على لوازمها كما يقال العنصر اما خفيف او ثقيل وكل منهما اما على الاطلاق او على الاضافة او يقال لا بد في تركيب الممتزجات من لطيف وكثيف فاللطيف اما بحيث يحرق بلا فيه وهو النار اولا وهو الهواء والكثيف اما سيال وهو الماء اولا وهو الارض او يقال لا بد فيه من قبول للاشكال وجمع وتفريق للاجزاء فالعنصر اما قابل للاشكال بسهولة او بعسر وكل منهما اما ان يكون له قوة جامعة او مفرقة هذا والتعويل على الاستقراء ولابن سينا في ذلك كلام طويل اورده الامام في المباحث مع جمل من الاعتراضات عليه ثم قال والحق ان من حاول بيان الحصر للعناصر بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكنه الوفاء به نعم الناس لما جربوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتدأ من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها

٢٥٨

اليها لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر ولا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة قال ولم يقنعوا بذلك استنباطا يعني ان للفلاسفة في كمية العناصر اختلافا فان منهم من جعل العناصر واحدا بالعدد واحدا بالنوع والاستحالة قيل النار وقيل الهواء وقيل الماء وقيل الارض وقيل البخار ومنهم من جعله اثنين فقيل النار والارض وقيل الماء والارض وقيل الهواء والارض ومنهم من جعله ثلثة قيل النار والهواء والارض وانما الماء هواء متكاثف وقيل الهواء والماء والارض وانما النار هواء شديد الحرارة ولم يذكروا لهذه الاقوال شبهة تعارض ما ذكر في الاستقراء الصحيح فقد فرغ ظن كون العناصر اربعة على الكيفيات المذكورة ولم ينفوا الاشتباه الا في امور ثلثة الاول وجود كرة النار فانه لا سبيل الى اثباتها والاستدلال بالشهب زعما منهم انها دخان غليظ يشتعل بالوصول الى كرة النار ضعيف لجواز ان يكون لها غير ذلك سيما على القواعد الاسلامية وان يكون ما يشاهد من الشعل والنيران هواء اشتدت حرارته لا عنصرا براسه الثاني يبوسة النار بمعنى عسر قبول التشكلات وتركها فان الطريق الى امثال ذلك هو التجربة والمشاهدة ولا مجال لها في النار الصرفة المحيطة بالهواء على زعمهم واما المخلوطة التي على وجه الارض فظاهر انها بخلاف ذلك والاستدلال بان شان الحرارة افناء الرطوبات والنار الصرفة في غاية الحرارة فيلزم ان تكون في غاية اليبوسة ضعيف لان افناءها للرطوبة الطبيعية المعتبرة بسهولة قبول التشكلات وتركها غير مسلم بل انما تفني البلة والاجزاء المائية وما هو كذلك لا يلزم ان يكون يابسا في نفسه كما في الهواء الصرف الثالث حرارة الهواء فانه لا دليل على اثباتها في الهواء الصرف عن انعكاس الاشعة الا ترى انه كلما كان ارفع من الارض كان ابرد الى ان يصير زمهريرا وما يقال ان ذلك بسبب مجاورة البارد يعني الماء والارض مع زوال المانع اعني انعكاس الاشعة فغير مسلم واما الاستدلال بان النار حارة فلو كانت رطبة لكانت هواء وبان الهواء رطب فلو كان باردا لكان ماء ففي غاية الضعف لان الاشتراك في اللوازم سيما اللوازم المختلفة بالشدة والضعف المتحقق بكل من الملزومات بعض تلك المختلفات لا يوجب اتحاد الملزومات في الماهية قال ثم جعلوا يعني ذهب الفلاسفة الى ان هذه العناصر اركان جميع المركبات العنصرية اعني المسماة بالمواليد اعني المعادن والنبات والحيوان بمعنى ان تركب جميعها انما هو من هذه الاربعة وتحليل جميعها انما هو اليها اما التركيب فلانا نشاهد انه اذا اجتمع الماء والتراب مع تخلل الهواء وفيضان حرارة من الشمس حدث النبات ثم انه يصير غذاء للحيوان فيتادى بحسب ما يتوارد عليه من الاستحالات والانقلابات الى ان يتكون منه حيوان ولو فقد واحد من الاربعة لم يحدث كالتراب بلا رطوبة او بلا هواء متخلل او حرارة طابخة واما التحليل فلانا اذا وضعنا مركبا في القرع والانبيق وادمنا عليه نارا من شانها تفريق المختلفات تصاعد منه اجزاء هوائية وتقاطر اجزاء مائية وبقي اجزاء ارضية ومعلوم انه لا بد من اجزاء نارية تفيد طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع صورة نوعية تحفظ الاجزاء المجتمعة بالاسباب السابقة عن التفرق والانفصال والمركب عن الانحلال لكن ربما لا يكفي تلك الاسباب لكونها على التفرق والزوال وفيما ذكرنا دفع لما يقال ان شان الحرارة تفريق المختلفات فكيف تكون جامعة لها وانه لا بد للتجاوز والاجتماع بين الجزء الناري وغيره من سبب يستدعيه ربما يتم التاثير والتاثر فلم لا يكون هو المانع من تفريق الاجزاء من غير افتقار الى الصورة النوعية نعم يرد انه لم لا يجوز ان يكون الطبخ والنضج بحرارة الاجزاء الهوائية او الفايضة من الاجرام السماوية من غير جزء ناري وان يكون الحافظ محض ارادة القادر المختار او مجرد امتزاج الرطب باليابس ولو سلم ما ذكر فيما نشاهد تركيبه وتحليله فلا يدل على ان جميع المركبات كذلك قال البحث الثاني زعموا ان هيولى العناصر مشتركة قابلة لصورها النوعية وخصوصيات الصور انما هي بحسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجة فعند تبدل الاسباب الخارجة والاستعدادات يجوز ان تزول صورة وهو المراد بالفساد وتحدث صورة اخرى وهو المراد بالكون وشاع انقلاب عنصر الى آخر وقد علم ان النار فوق الكل ويحتها الهواء ثم الماء ثم الارض وكل من الاربعة ينقلب الى ما يجاوره فيقع ثلث ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض واما غير المجاور فبواسطة واحدة فيقع ازدواجان احدهما بين النار والماء والثاني بين الهواء والارض او بواسطتين فيقع ازدواج واحد هو بين النار والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين من الكون والفساد

النار طبقة واحدة شديدة القوة على الاحالة صحيحة الاستدارة بسطحها الاعلى بحيطها مواً يتحن بحركة الفلك متحركة بالتبعية لما يشاهد من حركات الشهب وذوات الاذناب على نهج حركة الفلك ولا كذلك حال الهوا مع النار لسهولة انفصاله برطوبته ولعدم بقاء اجزائه على اوضاعها وقد يحتج بان كل جزء منها جزء من الفلك بمنزلة المكان الطبيعي ويعترض بان ذلك مع تشابه اجزائها وكذا اجزاء الفلك غير معقول والهوا صحيح الاستدارة محدبة لا مقعرة وله اربع طبقات الدخانية وتحتها الصرفة ثم الزمهريرية الشديدة البرودة لمجاورة الابخرة ثم المتسخنة بانعكاس الاشعة والماء طبقة واحدة والارض ثلث طبقات المنكشفة للاشعة ثم الطينية ثم

اعني انقلاب هذا الهواء وبالعكس فالانواع الاولية ستة والتي بوسط اربعة وبوسطين اثنان فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة ٢٥٩
الثلثة الباقية ويشهد بوقوع الكل الحس والتجربة ومما يقع الاشتباه الانقلاب الهواء ماء فعد قيل ان ركوب القطرات على الاناء المبرد بالجمد يجوز
ان يكون للترشح او لانجذاب الابخرة اليه على ما قال ابو البركات ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء
اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما زالت سخونتها لمجاورة الاناء المبرد بالجمد كثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء ورد
الاول بانه لو كان للترشح لكان الماء الحار اولى بذلك لكونه الطف ولما كان النقاء الانية مواضع الرشح على ان الرشح انما يتوهم في الاناء المملو بالجمد
دون المكبوب والثاني بانه لا يتصور بقاء هذا القدر من الاجزاء المائية في الهواء الحار الصيفي بل لا بد من ان يتبخر ويتصعد ولو سلم فينبغي ان ينفد
او ينقص بالنزول فلا تعود قطرات الاناء بعد ازالتها ولو ادعى انها نزلت من مسافة ابعد لزم ان يكون نزولها في زمان اطول والوجود بخلافه على ان
النزول انما يكون على خط مستقيم فكيف يقع على جوانب الاناء قال — المبحث الثالث لما كانت النار شديدة الاحالة لما جاورها
الى جوهرها لقوة كيفية الحرارة النارية دون غيرها كانت لها طبقة واحدة وهي صحيحة الاستدارة محدبها ومقعرها لبعادها على مقتضى طبعها الاعند
من يجعل النار عبارة عن هواء متسخن بحركة الفلك فلا محالة ترق في الموضع القريب من القطب لبطوء الحركة وتغلظ فيما يلي المنطقة لسرعتها فلا يكون
مقعر النار صحيح الاستدارة ثم لا يخفى ان حركة المحيط لا توجب حركة الحاط عند اتحاد المركز لكن قد تتحرك بتبعيته لاسباب خارجة وقد استدل
بما يشاهد من حركات الشهب وذوات الاذناب على نهج حركة الفلك ان كرة النار تتحرك بحركة الفلك وانما لم يتحرك الهواء تبعا للنار لانه لرطوبته
وعدم بقاء اجزائه على اوضاعها ينفصل بسهولة فلا يلازم جرم المحيط به وقيل ان كل جزء يفرض من النار له جزء معين من الفلك كالمكان الطبيعي
له وهو ملازم له ملاصق بطبعه فيتبعه في الحركة ورد بان الفلك متشابه الاجزاء وكذا النار الملاقية له لكونها بسيطة فيكون حال كل جزء من النار
مع كل جزء من الفلك كحاله مع سائر الاجزاء فلا يكون البعض منها طالبا للبعض منه بالطبع واما الهواء فمحدبه صحيح الاستدارة على الراي
الاصح لملاقته مقعر النار ولا مقعره لما يرى من امر المياه والجبال والوهاد وله اربع طبقات احديها الدخانية المجاورة للنار لتخلخلها
اجزاء من النار ويتصاعد اليها اجزاء من الدخان فيكون مركبة من الارضية والهوائية والنارية وتحتها الصرفة التي تجاوز الدخان ولم يرتفع اليها
البخار وذلك لان الدخان لمخالطة الاجزاء النارية وتصعده من اليابس من حيث انه يابس يكون اخف حركة واشد نفوذا وتحتها
الطبقة الزمهريرية الباردة جدا لمخالطة الابخرة الصاعدة اليها وانقطاع اثر انعكاس الاشعة الحاصل من انوار الكواكب وتحتها
الطبقة المجاورة للارض المتسخنة بانعكاس الانوار من مطرح الشعاع واما الماء فطبقة واحدة هي البحر المحيط بالارض ولم يبق على صرافتها
لنفوذ اثار الاشعة ومخالطة الاجزاء الارضية وانما اختلفت بالعذوبة والملوحة والصفاء والكدورة لاختلاف مخالطة الاجزاء
الارضية قلة وكثرة واما الارض فثلث طبقات احديها الغبرية التي انكشفت بعضها عن الماء وجففت حر الشمس والكواكب وهي بعضها
تحت الماء والثانية الطينية الممتزجة من الماء والتراب والثالثة الصرفة القريبة من المركز فتكون طبقات العناصر تسعا وجعلها صاحب
المواقف سبعا لانه اسقط الماء لعدم بقائه على الكرية والاحاطة عن الطبقات وجعل الهواء ثلثا اعلاها المخلوطة من الهوائية والمائية وما
ادري كيف خفي عليه ان ما تحت الاعلى مع بعده عن مجاورة الارض والماء لا يكون زمهريرا وان الزمهرير لا يكون هواء قال
وهي اي الارض مع الماء بمنزلة كرة واحدة مركزها مركز العالم وليست الارض على حقيقة الاستدارة لما فيها من الجبال والوهاد ولا ٢٦٠
يقال ان ذلك لا يقدح في كريتها معناه اذ ليست لتفاوت بين الارض من الجبال والوهاد ونسبة محسوسة اليها لان نسبة اعظم جبل على
الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلثا فرسخ على ما ذكر بعض المهندسين الى الارض كنسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع
بالتقريب واما الكرية بحسب الحقيقة فيقدح فيها اقل من ذلك لانها لا تقبل الشدة والضعف لان معناها ان تكون جميع الخطوط الخارجة
من المركز الى المحيط متساوية بحسب التحقيق لا بمجرد التقريب قال — والذي تقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض لان الارض
ثقيل مطلق والماء ثقيل مضاف بمعنى ان حيزه الطبيعي ان يكون فوق الارض وتحت الهواء والسبب في انكشاف الربع المسكون قيل

لم يذكروا لانكشاف البعض شيئا يعول عليه سوى العناية الالهية فان ارادوا ظاهرها فقد اهتدوا
لكنهم يفسرونها بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل م

بساطتها وفي كون الارض في الوسط تعليلا المطلق وفي سكونها انها في حيزها مع انتفاء الميل المستدير لوجود المستقيم وقد يستدل على كرية الماء برؤية
السائر في البحر اعالي الجبال قبل حضيضها وعلى توسط الارض بعدم تفاوت الكواكب في الصغر والكبر بحسب البقاع وعلى كريتها بكون طلوع الكواكب وغروبها
وارتفاع القطب وانخفاضه على نسبة واحدة بحسب البقاع وكانه تحدس والا فبعد تسليم انتفاء سبب اخر لا يفيد حقيقة الاستدارة والتوسط م

هو انجذاب اكثر المياه الى ناحية الجنوب لكونها احر لقرب الشمس منها وبعدها عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبية واوجها
في الشمالية وكونها في القرب اشد شعاعا منها في البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الاشد اقوى واحد من الحرارة اللازمة من الشعاع
الاضعف ولا اخفاء في ان من شان الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد في السراج وعلى هذا ينتقل العمارة من الشمال الى الجنوب وبالعكس بسبب
انتقال الاوج من احدهما الى الاخر وتكون العمارة دائما حيث اوج الشمس لئلا يجتمع في الصيف قربها من الشمس من سمت الراس وقربها من الارض
فيبلغ الحر الى حد النكاية والاحراق ولا البعدان في الشتاء فيبلغ البرد الى حد النكاية والتفجج وقيل السبب كثرة الوهاد والاغوار في ناحية الشمال
باتفاق من الاسباب الخارجة فتحدر المياه اليها بالطبع وتبقى المواضع المرتفعة مكشوفة وقال بعضهم ليس لانكشاف القدر المذكور سبب معلوم
غير العناية الازلية فان ارادوا به كل ارادة الله ان يكون ذلك مستقر الانسان وسائر الحيوانات ومادة لما يحتاج اليه من المعادن
والنبات فقد دخلوا في زمرة المهتدين حيث جعلوا الصانع عالما بالجزئيات فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لكنهم يفسرون العناية
بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل وهو لا يوجب العلم بالجزئي من حيث هو جزئي ولا الفعل بالقصد والاختيار قال — والعمدة
في كرية الكل قد اتفق المحققون على ان العناصر كلها كرية الشكل وان الارض في الوسط بمعنى ان وضعها من السماء كمركز الكرة عن محيطها
وانها لا تتحرك لا من المركز ولا اليه ولا عليه واستدلوا على ذلك بحسب النظر التعليمي بادلة مذكورة في كتب الهيئة تفيد الانية وبحسب النظر الطبيعي
بما يفيد اللمية على ما ذكر في علم السماء مثلا ان جميع العناصر بل الفلكيات بسائط والشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة لان مقتضى الطبيعة الواحدة
الحيز الواحد وان الارض ثقيل مطلق فتكون تحت الكل وهو ما يلي مركز تحدد الجهات واذا كانت في حيزها الطبيعي لم تتحرك عنه ولا اليه وان في الارض
مبدأ ميل مستقيم على ما يرى في اجزائها فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير لتنافي الميلين فلا تتحرك على المركز كما ذهب اليه البعض من ان ما يظهر من
الطلوع والغروب بالحركة اليومية مستند الى حركة الارض على مركزها حركة وضعية من المغرب الى المشرق والكل ضعيف لانها لا تفيد كونها
كذلك في الوجود لان مقتضى الطبع قد يزول بالقاسر فيجوز ان لا تبقى على الكرية ولا في الوسط وتتحرك على الاستدارة لا بالطبع كالفلك واما الادلة
التعليمية فكثيرة مذكورة في موضعها بما عليها من الاشكالات مثل استدلالهم على كرية الماء بانه لو لم يكن كريا ساترا بتقبيبه لسائر الجبل
الشامخ على ساحل البحر لظهر الجبل كله دفعة للسائر في البحر وليس كذلك لانه يظهر له راس الجبل اولا ثم ما تحته قليلا قليلا ويتحقق ذلك بان توقد
نيران على مواضع مختلفة من اعلى الجبل الى اسفله ومثل استدلالهم على كون الارض في الوسط بانها لو لم تكن كذلك لزم ان يرى الكوكب في بعض
البقاع اصغر لبعده عن السماء وفي البعض اكبر لقربه منها والواقع بخلافه ومثل استدلالهم على كرية الارض بانه لو كان امتدادها الطولي اعني ما بين ٢٦١
المشرق والمغرب على الاستقامة لكان طلوع الكواكب على سكانها وكذا غروبها عنهم في ان واحد او على تقدير لكان الطلوع على المغربيين
قبله على المشرقيين في مساكن متفقة العرض وكذا الغروب فيهما وليس كذلك بل الطلوع والغروب للمشرقيين قبلهما للمغربيين بحكم ارصاد
الحوادث الفلكية من الخسوفات القمرية وغيرها فان اوساطها انما تتفق في ان واحد لا محالة وهي مختلفة بالنسبة الى اول الليل حتى لو كانت
للمغربي بعد مضي ساعتين كانت للمشرقي بعد مضي ثلاث ساعات ان كان ما بين نصفي نهاريهما خمس عشرة درجة وبين مسكنيهما المتفقي العرض
في ميل وعلى هذا النسق يتعين التحديب ولو كان الامتداد العرضي اعني ما بين الجنوب والشمال على الاستقامة لبقي ارتفاع احد القطبين
وانحطاط الاخر على حاله بالنسبة الى السائر الى جهة القطب الظاهر وبالعكس للسائر الى جهة القطب الخفي والوجود بخلاف ذلك اذ يزداد
ارتفاع القطب الشمالي وانحطاط الجنوبي للواغلين في الشمال وبالعكس للواغلين في الجنوب بحسب وغولهما فتعين التحديب في جهتي
الامتدادين وكذا في سائر الامتدادات التي في سموت بين السمتين لتركب الاختلافين حسب ما يقتضيه التحديب دون الاستقامة
او التقعير ولو اثبت استدارة القدر المكشوف حدس منه ان الباقي كذلك واعترض بانه يجوز ان يكون وجود الامور على النحو المذكور
مبنيا على سبب اخر غير الاستدارة والتوسط وحاصله ان ما ذكرتم استدلال بوجود المسبب على وجود سبب معين ولا يتم الا ببيان
انتفاء سبب اخر ولو سلم فما ذكر لا يفيد الا الاستدارة والتوسط بحسب الحس دون الحقيقة ولا محيص الا بالرجوع الى ان ذلك تحدس

في المركبات التي لا امزاج لها وهي انواع النوع الاول ما يحدث فوق الارض البخار المتصاعد قد يلطف فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا
ويتقاطر مطرا وربما يصيبه برد قبل تشكله قطرات فينزل ثلجا او بعده فبردا وقد لا يبلغ فيصير ضبابا ان كثر وينزل ضعيفا او طلا ان قل وتكاثف ببرد الليل وربما منه
البخار الكثير سحابا ماطرا بتكاثفه بالبرد الى ان يتصاعد الى الزمهريرية لمانع وقد يتصاعد مع البخار دخان فيحتبس في السحاب فيمزقه بعنف الى فوق ان بقي على حرارته
والى تحت ان صار به برد فيحدث من تمزيقه ومصاكته اياه صوت هو الرعد ونارية لطيفة هي البرق او كثيفة هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول
الى النار فيرى كانه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يدوم احتراقه فيقع على صورة ذؤابة او ذنب او حية او حيوان له قرون فيدور بدوران الفلك وقد ينزل
الى الارض وهو الحريق

كان في الاستضاءة في القمر بالشمس فلك القسم الثالث بعد الفراغ من مباحث البسائط بقسميها اعني الفلكية والعنصرية
في قسمي مباحث المركبات اعني التي لا امزاج لها والتي لها مزاج وقدم ذلك لكونه اشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه ومن جهة جواز
اقتصاره على عنصرين او ثلثة وجعله ثلثة انواع لان حدوثه اما فوق الارض اعني في الهواء واما على وجه الارض واما في الارض فالنوع الاول
منه ما يتكون من البخار ومنه ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب اجزاء هوائية ومائية هي البخار ومن اليابس اجزاء
ارضية تخالطها اجزاء نارية وقلما تخلو عن هوائية وهي الدخان فالبخار المتصاعد قد يلطف بتحليل الحرارة اجزاؤه المائية فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة
الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر مطرا ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد يجمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات نزل
ثلجا او بعد تشكله بذلك نزل بردا صغيرا مستديرا ان كان من سحاب بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاحتكاك والا كبيرا غير مستدير في الغالب
وانما يكون البرد في هواء ربيعي او خريفي لفرط التحليل في الصيفي والجمود في الشتوي وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثر صار
ضبابا وان قل وتكاثف ببرد الليل فان انجمد نزل صقيعا والا فطلا فنسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب الماطر
من بخار كثير يتكاثف بالبرد من غير ان يتصعد الى الزمهريرية لمانع مثل هبوب الرياح المانعة للاجزاء من التصاعد او الضاغطة اياها الى الاجتماع
بسبب وقوف جبال قدام الريح ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطوء حركته وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفعا الى الهواء البارد
وانعقد البخار سحابا واحتبس الدخان فيه فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود وان برد قصد النزول وكيف كان فانه يمزق السحاب
تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه ومصاكته صوت هو الرعد ونارية لطيفة هي البرق او كثيفة هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول
الى كرة النار كما يشاهد عند وصول دخان سراج منطفي الى سراج مشتعل فيسري فيه الاشتعال فيرى كانه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يكون الدخان
لغلظه لا يشتعل بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيبقى على ذؤابة او ذنب او حية او حيوان له قرون وربما يقف تحت كوكب ويدور مع النار بدوران
الفلك اياها وربما تظهر فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظ الدخان واذا لم ينقطع اتصال الدخان من الارض ونزل الاشتعال
الى الارض يرى كان تنينا ينزل من السماء الى الارض وهو الحريق فلك وقد يتكاثف الادخنة اشارة الى اسباب الرياح وذلك
ان الادخنة الكثيرة المتصاعدة قد تتكاثف بالبرد وينكسر حرها بالطبقة الزمهريرية فيثقل وترجع بطبعها فيتموج الهواء فيحدث الريح الباردة
وقد لا ينكسر حرها فيتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك فيحدث الريح الحارة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في المواقف
من انها تصادم الفلك اي نار تة بحيث يصل اليها اثر حركته والا فلا يتصور ان يقطع الدخان مع ما فيه من الاجزاء الارضية الثقيلة كرة
النار مع شدة احالتها لما يجاورها حتى يصادم الفلك حقيقة وقد يكون تموج الهواء لتخلخل بعض جوانبه فيندفع ما يجاوره وهكذا الى ان
ينتشر وبالجملة فالمتموج من الهواء هو الريح باي سبب يقع واما الزوبعة والاعصار اعني الريح المستديرة الصاعدة او الهابطة فسبب الصاعدة
تلاقي الريحين من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة ان ينفصل ريح من سحابة فيقصد النزول فيعارضها في الطريق سحابة صاعدة
فتدافعها الاجزاء الريحية الى تحت فيقع جزء من الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدير وينضغط الاجزاء الارضية بينهما فتهبط
ملتوية والحق ان ما شوهد من احوال الرياح القالعة للاشجار والمختطفة للسفن من البحار وما تواتر من تخريبها للمدن وما ورد من النصوص
القاطعة في ذلك يشهد شهادة صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ما ذكروه لو ثبت بيان الاسباب المادية فلك
وقد يحول يشير الى سبب الهالة وقوس قزح اما الهالة فسببها احاطة اجزاء رشية صقيلة كالمرايا متراصة بغيم رقيق لطيف لا يستر
ما وراءه واقع في مقابلة القمر فيرى في ذلك الغيم نفس القمر لان الشيء انما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه ويرى في كل واحد من تلك الاجزاء
الرشية شبح لانعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صقيل انعكس الى الجسم الذي وضعه من ذلك الصقيل
كوضع المضي منه اذا لم تكن جهته مخالفة لجهة المضي فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله لان المرآة اذا كانت صغيرة لا تؤدي شكل المرئي
بل ضوءه ولونه ان كان ملونا فيؤدي كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دائرة مضية لكون الهيئة الحاصلة بين تلك الاجزاء ومن المرئي

الطلفاوة واذا وقع مثل تلك الاجزاء في خلاف جهة الشمس حصل فيه من انعكاس
شعاع البصر قوس جانبها الاعلى احمر ناصع والاسفل ارجواني والاوسط كراثي
ويسمى قوس قزح

واحد

واحد وانما لا يرى السحاب الذي يقابل القمر لغلبة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى في الضوء القوي كالاجزاء الهبائية المتفرقة في الصحاري واكثر
ما يحدث الهالة عند عدم الريح فيستدل بتخرقها من جميع الجهات على الصحو ومن جهة على ريح تاتي من تلك الجهة وببطلانها بتخين السحاب على المطر
لتكثر الاجزاء المائية وقد تتضاعف الهالة بان توجد سحابتان بالصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى ولا محالة يكون التحتانية اعظم لكونها اقرب وذكر
بعضهم انه رأى سبع هالات واما هالة الشمس وتسمى بالطفاوة فنادرة جدا لان الشمس في الاكثر تحلل السحب الرقيقة واما قوس قزح
فسببه انه اذا كان في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية وكانت وراءها جسم كثيف مثل جبل او سحاب مظلم حتى يكون كحال البلور
الذي وراءه شيء ملون ليتعكس عنه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا تلك الاجزاء المائية انعكس شعاع البصر من تلك
الاجزاء الصقيلة الى الشمس فادى كل واحد منها لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكان مستديرا على شكل قوس لان الشمس لو جعلت
مركز دائرة لكان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء ولو وقعت الدائرة لكان تمامها تحت الارض وكلما كان
ارتفاع الشمس اكثر كان القوس اصغر ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء واما اختلاف الوانها فقيل لان الناحية العليا
تكون اقرب الى الشمس فيكون انعكاسها للضوء اقوى فيرى حمرة ناصعة والسفلى ابعد منها واقل اشراقا فترى حمرة في سواد وهو الارجواني
ويتولد بينهما كراثي مركب من اشراق الحمرة وكدر الظلمة ورد بان ذلك يقتضي ان يتدرج من نصوع الحمرة الى الارجوانية من غير انفصال الالوان
بعضها عن بعض على ان تولد الكراثي انما هو من الاصفر والاسود فليس له مع الاحمر والارجواني كثير مناسبة واعترف ابن سينا بعدم
الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان فلك وقد شاهدت وذكروا ان القمر قد يحدث على الندرة قوسا خيالية لا يكون لها الوان
لكني شاهدت بتركستان في سنة ثلث وستين وسبعمائة في خلاف جهة القمر على الوان قوس قزح الا انها كانت اصغر منها كثيرا وكانت
بحيث تكاد تتم دائرة وهو وهم ولم تكن الوانها في صفاء الالوان الشمسية واشراقها بل اكثف وكان ذلك في ليلة رشية الجو رقيقة السحاب والقمر
على قرب من الافق فلك النوع الثاني ما يحدث على الارض مثل الاحجار والجبال السبب الاكثر لتحجر الارض عمل الحرارة في الطين
اللزج بحيث تستحكم انعقاده رطبة بيابسه وقد ينعقد الماء السيال حجرا اما لقوة معدنية تحجره او لارضية غالبة عليه وكذا الماء بالقوة لا بالمقدار
كما في الملح فاذا صادف الحر العظيم طينا كثيرا لزجا اما دفعة واما على مرور الايام تكون الحجر العظيم فاذا ارتفع بان تحصل الزلزلة العظيمة
طائفة من الارض تلا من التلال او يحصل من تراكم عمارات تخربت ثم تحجرا وبان يكون الطين المتحجر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فينحفر
اجزاؤه الرخوة بالمياه والرياح وتغور تلك الحفر بالتدريج غورا شديدا وتبقى الصلبة مرتفعة او بغير ذلك من الاسباب فهو الجبل وقد
يرى بعض الجبال منضودة سافا فسافا كانها ساف الجدار فيشبه ان يكون حدوث مادة في الفوقاني بعد تحجر التحتاني وقد سال على
كل ساف من خلاف جوهره ما صار حائلا بينه وبين الآخر وقد يوجد في كثير من الاحجار عند كسرها اجزاء الحيوانات المائية فيشبه ان
هذه المعمورات قد كانت في سالف الدهر مغمورة في البحر فحصل الطين اللزج الكثير وتحجر بعد الانكشاف فلذلك كثرت الجبال ويكون الحجاد
ما بينهما باسباب تقتضيه كالسيول والرياح ومن منافع الجبال حفظ الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون فان الابخرة
تحتبس عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به فلك النوع الثالث ما يحدث في الارض قد يعرض لجزء من الارض حركة بسبب
ما يتحرك تحتها فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك لانه اذا تولد تحت الارض بخار او دخان او ريح او ما يناسب ذلك وكان وجه الارض متكاثفا
عديم المسام او ضيقها جدا وحاول ذلك الخروج ولم يمكن لكثافة الارض تحرك في ذاته وحرك الارض وربما يشقها لقوته وقد ينفصل منه
نار محرقة واصوات هائلة لشدة الحكاكة والمصاكة وقد يسمع منها دوي الريح ولا توجد الزلزلة في الاراضي الرخوة لسهولة خروج الابخرة
وقلما يكون في الصيف لقلة تكاثف وجه الارض والبلاد التي يكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص
الابخرة قلت الزلزلة وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد الحاقن للرياح
في تجاويف الارض بالتحصيف بغتة ولا شك ان البرد الذي يعرض بغتة يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج فلك وربما

تم الاحكام د

٢٦٤

ينقلب البخار اشارة الى اسباب العيون والآبار والقنوات وذلك ان الابخرة التي تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة وانقلبت مياها انشق منها الارض فان كان لها مدد حدث منها العيون الجارية وتجري على الولاء لضرورة عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او بخار آخر يتبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء ايضا وهكذا الى ان يمنع مانع يحدث دفعة او على التدريج وان لم يكن لتلك الابخرة مدد حدث العيون الراكدة وان لم تكن الابخرة كثيرة بحيث تنشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب صادفت منفذا او انبعث اليه حدث منها القنوات الجارية والآبار بحسب مصادفة المدد وعدمه وقد يكون سبب العيون والقنوات والآبار مياه الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها وفيه ثم انهم يعترفون بان ما ذكرنا من الآثار العلوية اي التي فوق الارض والسفلية اي التي على وجهها انما هو رأي الفلاسفة لا المتكلمين القائلين باستناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة معترفون بانها مبنية على حدس وتجربة بشاهد امثالها كما يرى في الحمام من تصاعد الابخرة وانعقادها وتقاطرها وفي البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالانفاس كالثلج وفي المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الانحاء المختلفة الى غير ذلك فهذا وامثاله من التجارب والمشاهدات يفيد ظن استناد تلك الآثار الى ما ذكروا من الاسباب وقد ينضم اليها من قرائن الاحوال ما يفيد اليقين الحدسي ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض واعترفوا ايضا بانه لا يمتنع استنادها الى اسباب اخر لجواز ان يكون للواحد بالنوع علل متعددة وان يكون عن البعض اقليا وعن البعض اكثريا وبان في جملة ما ذكر من الاسباب ما يحكم الحدس بانه غير تام السببية بل يفتقر الى انضمام قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في ايجاب ما هي اسبابه فان من الرياح ما يقلع الاشجار العظام ويختطف المراكب من البحار وان من الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته وما ينفذ في المتخلخل فلا يحرقه ويذيب المعادن من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب في الكيس ولا يحرق الكيس الا ما يحترق عن الذوب ويذيب ضبة الترس وان من الكواكب ذوات الاذناب ما يبقى عدة شهور ويكون له حركات طولية وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التي لا يكفي ما ذكر من الاسباب المادية والفاعلية بل لا بد من تأثير من القوى الروحانية وقد تواتر في بلاد الترك ونواحي ارس وبلغار من خواص النباتات والاحجار في شأن السحب والرياح والامطار وغير ذلك ما يجزم العقل بانه ليس صادرا عن النبات والحجر بل عن خالق القوى والقدر وسمعت غير واحد من الثقات انهم قد سافروا في الصيف فصحبوا واحدا من الكفرة يقوم باستعمال بعض تلك الاحجار متبهلا متضرعا الى الخالق سبحانه وتعالى على طريقتهم ذا رياضة عظيمة وترك للشهوات وتشبث في جماعة مخصوصة مشهورة باستنزال المطر فيحدث سحابة قدر ما يظل اولئك النفر فيما يحاذيهم البعوض تسير معهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا وترجع اذا رجعوا وربما تستقبلهم فرقة اخرى معهم سحابة تكفيهم وريح الاخلاف في جهة هذه الريح وانكار هذا عندهم من قبيل انكار المحسوسات واما حديث النبات الذي يتخذ الغيم من الحديد على قوائم الفرس عندهم فمشهور ولعمري ان النصوص الواردة في استناد امثال هذه الآثار الى القادر المختار قاطعة وطرق الهدى الى ذلك واضحة لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وفي

القسم الرابع شروع في رابع الاقسام التي رتب عليها الكلام في تفصيل مباحث الاجسام على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج وفيه مقدمة لبيان حقيقة المزاج واقسامه وثلثة مباحث للاقسام الثلثة للممتزج اعني المعدني والنبات والحيوان وقد سبق ان الكلام في ذلك مبني على قانون الفلسفة وانما آثر في تفسير المزاج طريق التفريع على طريق التعريف بان يقول هو كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة الاجزاء بقواها المتكسرة سورة كل من كيفياتها الاربع لان ذكر المتوسطة والمتشابهة انما يحسن بعد ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها وفي رعاية ذلك فوات حسن انتظام اللفظ ووضوح المعنى فان قيل اي حاجة الى ذكر المتوسطة قلنا الاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم والروائح لان معنى التوسط ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يستحر بالقياس الى الجزء البارد ويستبرد بالقياس الى الجزء الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واما ذكر التشابه على ما سيجيء من معناه فللتحقيق دون الاحتراز ولو ذكر بدلها الملموسة لكفى وحسن

٢٦٥

القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج وفيه مقدمة ومباحث اما المقدمة ففي المزاج اذا اجتمعت العناصر المتصغرة الاجزاء جدا فتفاعلت بقواها فانكسرت سورة كل من الكيفيات الاربع حدثت كيفية متوسطة متشابهة في الكل هي المزاج واعتبر تصغر الاجزاء لان تأثير الجسم وان امكن بدون المماسة الا انه في الامتزاج بالمماسة وهي تكثر بتكثر السطوح التابع لتكثر الاجزاء والمراد بالعناصر اربعتها اذ لا مزاج عن البعض عند الجمهور فلا بد من الكون والفساد ليحصل النار وبالقوى الكيفيات عند الاطباء والصور النوعية عند الفلاسفة حيث اثبتوها وجعلوا الكيفيات واسطة في فعلها لا علة لان تفاعل الكيفيتين ان كان معا كان الشيء مغلوبا عن شيء غالبا عليه وان كان على التعاقب كان المغلوب عن شيء غالبا عليه وبالعكس واورد مثله على توسط الكيفية فان اجيب بان المراد ان هذه معدات والمؤثر امر مفارق موجبا كان ليكون الاعتداد للزوم ومختارا ليكون لجري العادة قلنا المنكسر سورة الكيفية وهو يحصل بنفس الكيفية المضادة كما في امتزاج الماء الشديد الحرارة بماء بارد بل فاتر بل اقل حرارة اجيب بمثله في جانب الآخر مع القطع بحدوث الكيفية المتوسطة حيث لا صورة تقتضي

التجريد وعبارة ابن سينا في القانون خارج عن القانون جدا وذكر انه قال المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء لتماس اكثر كل واحد منها اكثر الآخر اذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدثت عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها هي المزاج فسلك طريق التعريف ثم عدل الى طريق التفريع وحينئذ فالشرطية اعني قوله اذا تفاعلت الى آخره كانت صفة العناصر وقع تكرارا لا حاجة اليه وكان قوله هي المزاج اجنبيا لا يرتبط بما سبق الا ان يجعل صفة كيفية متشابهة فيذكر المحدود في الحد وان جعل الظرف متعلقا بقوله تحدث كان الواقع في معرض الجزاء اجنبيا لا معنى له والظاهر ان قوله لما تفاعلت الى آخره اخذ في طريق التفريع بعد تمام التعريف واسند التفاعل في التعريف الى الكيفيات على ما هو الظاهر من نظر الصناعة وفي التفريع الى العناصر بواسطة القوى التي هي الكيفيات او الصور النوعية على ما هو اقرب الى التحقيق الفلسفي فان قيل فيدخل في التعريف توابع المزاج قلنا وكذلك لو جعلنا الشرطية من تمام التعريف لان اخراجها بقيد المتشابهة تفسيرا لها بما فسروا به المتوسطة تعسف على ما سيجيء ان شاء الله تعالى ثم لا بد لتوضيح المقام من الكلام في مواضع الاول انه اعتبر في المزاج تصغر اجزاء العناصر لان تأثير الجسم وان امكن بدون المماسة كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد لكن لا خفاء في ان الامتزاج انما هو بطريق المماسة وهي تكثر بتكثر السطوح الحاصل بتكثر الاجزاء الحاصل بتصغرها وكلما كان تصغر الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم ومنهم من جعل المماسة شرطا في تأثير الجسم لانه ان لم يشترط وضع اصلا فباطل للقطع بان نار الحجاز لا تحرق حطب العراق وان اشترط المجاورة ولو بتوسط او وسائط فالبعيد لا ينفعل الا بعد انفعال القريب القابل للانفعال وح فالمؤثر في البعيد هو المتوسط بما استفاد من الاول للقطع بان سخونة الجسم المجاور للهواء المجاور للنار انما هو بسخونة الهواء فلا يكون التأثير بدون المماسة والجواب انه يجوز ان يكون القابل هو البعيد دون القريب فيتأثر بدون المماسة كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد الثاني انه لا بد في حدوث المزاج من العناصر الاربع لان في كل منها فائدة لا يتم بدونها الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة ولهذا يرى المركب من الماء والتراب لا يترتب عليه آثار الامزجة الا بعد تخلخل في الاجزاء وحرارة فوق ما في الهواء فعلى هذا لا بد في تحصيل الجزء الناري من الكون والفساد اذ لا ينزل من الاثير الا بالقاسر ولا قاسر وبعضهم على انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر فانها اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت تفاعلت لا محالة وحدثت الكيفية المتوسطة الثالث ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل هي الكيفيات الاربع في نظر الطبيب لانه لا بحث عنده للصور النوعية واما الفلاسفة فلما اثبتوها بما سبق من الادلة جعلوا الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية التي بها ولهذا يكون بالذات لحرارة النار او بالعرض لحرارة الماء ومن فاعليتها ان تحيل مادة العنصر الآخر الى كيفيتها فتكسر سورة كيفية الآخر بمعنى ان تزول تلك المرتبة من مراتب تلك الكيفية وتحدث مرتبة اخرى اضعف منها اما كون الفاعل هو الصورة فلانه لا يجوز ان يكون هو المادة لان شأنها القبول والانفعال ولا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين اي كسر كل منهما سورة الاخرى ان كان معا لزم ان يكون الشيء مغلوبا عن شيء حال كونه غالبا عليه وان كان على التعاقب بان تكسر احداهما سورة الاخرى ثم انكسرت لزم ان يصير المغلوب عن الشيء غالبا عليه والغالب على الشيء مغلوبا عنه وذلك ان المنكسر عندما كان نوعا لم يقو على كسر الآخر فلما انكسر وضعفت قوته قوي على كسر الآخر وهذا محال واما توسط الكيفية فلان منشأ الكسر والانكسار هو التضاد وذلك في الكيفيات ولهذا لا ينكسر صورة الهواء البارد وبرودة الارض ولا صورة الماء الحار حرارة الهواء ونحو ذلك واعترض بان ما ذكر مشترك الالزام لان تفاعل الصورتين بواسطة الكيفيتين اما ان يكون معا فيلزم كون الشيء غالبا مغلوبا معا لان الكيفية كما انها غالبة لو فرضنا ها كاسرة فكذا اذا كان لها دخل في ذلك بل يلزم اجتماع الكيفية الشديدة التي بها الكسر والضعيفة الحادثة بالانكسار في آن واحد وهو محال لانهما مرتبتان مختلفتان واما ان يكون على التعاقب فيلزم صيرورة المغلوب غالبا وبالعكس ولظهور بطلان هذا ولزوم كون المعلول مقارنا للعلة وشروطها اقتصر في المواقف على الشق الاول فقال الصورة انما تفعل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطا في التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة اي التي بواسطتها الكسر مع الحادثة اي الضعيفة التي تحدث بعد الانكسار ولا يقال الاعتراض مدفوع بوجهين احدهما ان القول بتأثير الصورة تجوز والحقيقة ان الصور والكيفيات معدات لفيضان الكيفية المتوسطة من المبدأ المفارق بطريق اللزوم عند

٢٦٦

الفلاسفة لتمام الفاعل والقابل وبطريق العادة عند غيرهم لكون الفاعل مختارا او ح يبطل حديث الغالب والمغلوب وثانيهما ان المنكسر عند
الامتزاج من كل كيفية سورتها لا نفسها والكاسر نفس الكيفية المضادة لا سورتها للقطع بان سورة الماء الشديد الحرارة تنكسر بالماء
البارد وان لم يكن في الغاية بل بالماء الفاتر بل بماء حار هو اقل حرارة واذا كان كذلك فلا يمتنع ان تكون الكيفية المنكسرة كاسرة لسورة الكيفية
المضادة ولا يكون هذا من اجتماع الغالبية والمغلوبية في شيء لانا نقول نحن نصحح القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصور ومهنا امر
آخر وهو انا نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير ان يكون هناك صورة توجب انكسار سورة الكيفية المضادة كما
في امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بان الصورة المائية لا تكسر البرودة فان زعموا ان ليس ههنا فعل وانفعال اي كسر وانكسار بل لزم
وجود صورة كاسرة بل تستعد المادة بواسطة اجتماع المائين لزوال كيفيتهما وحدوث كيفية متوسطة من المبدأ الفياض قلنا فليكن الامر
في المزاج ايضا كذلك فانه لا معنى لاستعداد الكيفية وضعفها الا لبطلان كيفية وحدوث اخرى اشد منها او اضعف بحسب اختلاف
الاستعداد وانما النزاع في الفاعل وان زعموا ان الكاسر لسورة برودة الماء هو الصورة النارية التي احدثت الحرارة في الماء
الحار قلنا فقد ظهر انه ليس بلازم ان يكون الكاسر للكيفية صورة بسيط هو احد اجزاء المركب فيبطل قولكم في المزاج بان انكسار
الكيفيات انما هو بصور عناصر الممتزج ثم الاشبه ان يقال الكاسر لسورة برودة الماء البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة المائية
بتوسط الحرارة الغاية وهذا لان من قواعدهم ان صورة كل عنصر تفعل في مادته بالذات وفي مجاوره بواسطة الكيفية ذاتية كانت كبرودة الماء
او عرضية كحرارته فعلية كالحرارة والبرودة او انفعالية كالرطوبة واليبوسة ومادة كل عنصر تنفعل بالذات عن صورته بكيفيتها الذاتية او
العرضية الفعلية او الانفعالية عن مجاوره وعلى هذا لا يرد على القائلين بكون الفاعل هو الصورة ما يرد على القائلين بكونه هو الكيفية من لزوم
انفعال الكيفية الفعلية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الفعليتين اعني الحرارة والبرودة ولزوم فعلية الكيفية الانفعالية فيما اذا
كان الكسر والانكسار بين الانفعاليتين اعني الرطوبة واليبوسة فان قيل ان كان في الفاعلية خفاء فلا خفاء في ان المنفعل عند
الامتزاج هو الكيفيات كحرارة النار وبرودة الماء وكذا يبوسة قلنا نعم بمعنى انها تزول وتحدث الكيفية المتوسطة واما الذي يتأثر ويتغير
من حال الى حال فهو المادة لا غير وكما لا يمتنع انفعال المادة في الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لا يمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية
كالرطوبة واليبوسة للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر يبوسة النار برطوبته لا ببرودته وصورة النار تكسر رطوبة الماء بيبوستها
لا بحرارتها الرابع ان معنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من الاجزاء المركبة او البسيطة للممتزج مماثل للحاصل
في الجزء الآخر اي تساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة و
اليبوسة وكذا الهوائي والارضي بل لو اختلفت الكيفيات في اجزاء الممتزج وكان التشابه في الحس لشدة امتزاج الكيفيات الصغيرة
الباقية على حالها بحيث لا تتميز عند الحس لما كان هناك فعل وانفعال ولم تتحقق كيفية وحدانية بها يستعد الممتزج لفيضان صورة
معدنية او نباتية او حيوانية او نفس انسانية عليه بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورة بين العناصر لا امتزاج لان الامتزاج هو اجتماع
العناصر بحيث تحدث منه الكيفية المتوسطة المتشابهة والتركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يجعل مرادفا للامتزاج كذا في الشفاء
وما ذكر في شرح القانون من ان معنى التشابه في جميع الاجزاء ان يتحر بالقياس الى البارد ويتبرد بالقياس الى الحار وكذا في
الرطوبة واليبوسة قصد الى دفع اعتراض الامام بدخول توابع المزاج في تعريفه فجاء لصريح العقل وصحيح النقل وما ذكرنا هو
المفهوم من اللفظ والمذكور في كلام القوم قال ـــــــ فلا بد من استحالة العناصر في كيفياتها جميعا قد عرفت فيما سبق
ان الكون والفساد تبدل في الصورة النوعية للعناصر بان تبطل صورة وتحدث اخرى مع بقاء المادة والاستحالة تبدل في
الكيفيات بان تزول كيفية وتحدث اخرى مع بقاء الصورة ولا خفاء في ان القول بالمزاج بالمعنى المذكور اعني حدوث كيفية متوسطة
متشابهة في كل جزء بحسب الحقيقة مبني على جواز استحالة كل عنصر في كيفيته الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء الناري من الممتزج
الكيفية

في الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة كالجزء المائي والهوائي والارضي على السواء وزعم الامام انهم لم يتنبهوا لذلك الا في الماء حيث يستحيل
برد الماء الحار من غير تكون وبروز ولا ورود عليه من خارج وهو لا يستلزم جواز استحالة الكل في الكل وكان الاطباء تركوا هذا الاصل الى الحكماء
لكونه من مبادي علم الطب والحكماء الى الاطباء لكونه من فروع الطبيعي واصول الطب فبقي مهملا ورد بان جواز الاستحالة من لوازم جواز الكون
والفساد وفيما تقدم في الكل بيان لجواز الاستحالة في الكل وتقرير على ما اشير اليه في النجاة ان زوال صورة وحدوث اخرى انما يكون عند تمام
استعداد المادة وهو امر حادث يفتقر الى زمان فلا بد من تغير واقع على التدريج وليس ذلك في نفس الصورة لان وجودها دفعي
فتعين ان يكون في الكيفية بان تتغير فتضعف الكيفية التي تناسب الصورة التي تفسد وتشتد التي تناسب الصورة التي تكون ولا نعني بالاستحالة
الا تغير الكيفية مع بقاء الصورة وما ذكره المتن استدلال على ثبوت الاستحالة بوجه اخر وهو انه لما ثبت فيضان الصور والنفوس
لزم حدوث كيفية متوسطة متشابهة في جميع اجزاء الممتزج لتستعد المادة بذلك لقبولها وهذا نفس الاستحالة اعني زوال الكيفيات الصرفة
في الاجزاء العنصرية وحصول الكيفية المتوسطة وفيه نظر لجواز ان يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الاجزاء المتصغرة بحيث تحصل الكيفية
المتوسطة بحسب الحس مع كون كل من الاجزاء البسيطة على صرافة كيفيتها قال ـــــــ ثم التعريف يتناول المزاج الثاني اعني الحاصل
من امتزاج الاجزاء المتصغرة للمركبات كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت ان جعلنا حدوثه من انكسار الكيفيات بصور البسائط
العنصرية المحفوظة في الممتزج على ما يظهر بالقرع والانبيق فانا اذا وضعنا فيه قطعة من اللحم مثلا تميزت الى جسم مائي قاطر وارضي متكلس
واما اذا جعلنا حدوثه بواسطة الصور النوعية للمركبات بان تفعل الكيفية المزاجية الاجزاء الممتزجة لفيضان صورة نوعية عليها غير صور العناصر
ثم تتفاعل الممتزجات المختلفة بواسطة صورها وكيفياتها فتحدث كيفية متوسطة متشابهة في الكل كما في الذهب بواسطة الصورة الزيبقية والكبريتية
فهو فلا يدخل في التعريف لانها لم تحدث من تفاعل العناصر بقواها اي صورها او كيفياتها قال ـــــــ فالمزاج نوع آخر قد علم مما سبق
ان المزاج كيفية ملموسة مغايرة بالنوع لما في العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة في كل جزء من اجزاء الممتزج حتى الاجزاء البسيطة العنصرية
وهي باقية على صورها النوعية وانما استحالت من كيفياتها الصرفة الى الكيفية المتوسطة وهذا راي جمهور المشائين فان قيل لو كانت صور
العناصر باقية والصورة الحادثة بعد المزاج سارية في جميع اجزاء الممتزج لزم ان تكون النار مثلا مع الصورة النارية متصفة بالصورة الذهبية
مع جواز تكون المواليد من عنصر واحد قلنا يجوز ان تكون الصورة الحادثة انما تسري في الاجزاء المركبة دون البسيطة او يكون قبول
البسيط اياها مشروطا بالامتزاج ثم ههنا مذاهب اخر فاسدة الاول ان العناصر باقية على صورها وصرافة كيفياتها وانما الحس بالكيفية المتوسطة
لفرط الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس ورد بان عدم بقاء العناصر على صرافة كيفياتها عند تماسها معلوم قطعا الثاني ان امتزاج
العناصر وتفاعلها قد يؤدي بها الى ان تخلع صورها ولا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس ح صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة
وصورة واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين الصور المتضادة للبسائط ومنهم من جعلها صورة اخرى للنوعيات اي صورة
توجد لبعض الانواع الموجودة في الاعيان ورد بوجهين احدهما ان تفاسد الصور سواء كان على وجه الانكسار او الزوال بالكلية
اما ان يكون معا او على التعاقب وكلاهما فاسد لما مر في الكيفيات ولا يجوز ان يجعل الفاعل ههنا هو الكيفية كالصورة في انكسار الكيفيات
لان في فساد الصورة فساد آثارها اعني الكيفيات وثانيهما انه لو كان كذلك لما اختلفت اجزاء الممتزج بالتبخر والتقاطر والترمد والتلازم
بحكم القرع والانبيق قال ـــــــ ثم المزاج بين حقيقة المزاج وكيفية حصوله وههنا بيان اقسامه بحسب الاعتدال الحقيقي
او العرفي والخارج عنه بكيفية او اكثر وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وتسمى قوى باعتبار كونها مبادي التغيرات على ما هو ظاهر نظر صناعة الطب والقوة اسم لما هو مبدأ التغير من آخر في آخر من حيث
هو آخر فالمزاج ان كان على حد التساوي في مقادير القوى الاربع شدة وضعفا فمعتدل حقيقي والا فغير معتدل والتساوي في مقادير
القوى لا يستلزم التساوي في مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا في الكمية قويا في الكيفية وبالعكس وذكر صاحب القانون

كما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذي ينبغي له من الكميات والكيفيات نوعا او صنفا او شخصا او عضوا كل بحسب الخارج او الداخل يعني ان للانسان مثلا مزاجا
هو اليق الامزجة به بالنسبة الى سائر الانواع له مراتب بين طرفين احدهما اقربهما الى الاعتدال الحقيقي وكذا التركي بالنسبة الى سائر الاصناف والى افراده
بالنسبة الى سائر الاشخاص والى احواله وللقلب كذلك فعرض مزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافه والصنف على اشخاصه والشخص على احواله واعتدال العضو
انما هو من جهة ان الطب ينظر بالبدن في الاعضاء والا فهو نوع براسه كالانسان ينبغي ان يكون له الاعتبارات الثلث واعتدال الشخص يعتبر بحسب
تكافؤ قوى اعضائه حتى يحصل من المجموع ما يقرب الى الاعتدال الحقيقي ولا خفاء في انه ليس هناك امتزاج اجزاء وحصول كيفية واحدة فكانه مجرد وضع واضافة
او كيفيات لجميع الاعضاء من حيث تاثر بعضها عن البعض بمجرد التجاور من غير امتزاج م

التساوي بالتقاوم حيث قال الاعتدال ان تكون مقادير الكيفيات المتضادة متساوية متقاومة فزعم الشارح ان تساوي مقادير الكيفيات
اشارة الى تساوي مقادير العناصر فان تساوي السوادين مثلا في القدر عبارة عن تساوي محليهما والتقاوم اشارة الى تساوي الكيفيات
شدة وضعفا وذلك لانه حكم بامتناع وجود هذا المعتدل لتساوي ميول عناصره الى احيازها فلا يتحقق الاجتماع ربما يحصل الفعل والانفعال
وتساوي الميول لا يمكن بدون تساوي اجرام العناصر حجما وتساوي كيفياتها قوة وضعفا اما الاول فلانه ذكر ان الغالب في الكم يغلب في
الميل لا محالة واما الثاني فلان الميول تختلف باختلاف الكيفيات ايضا فانها قد تعاون الصورة النوعية في احداث الميل وقد تعاوقها ٢٦٩
عنه فان الماء المبرد بالثلج اميل الى مكانه من الماء المسخن بالنار فلا بد في المعتدل الذي يمتنع وجوده لتساوي ميوله من تساوي عناصره
كما وكيفا ثم قال والخارج عن هذا الاعتدال لا ينحصر في ثمانية ولم يرد احد هذا الانحصار كيف والمعتدل الفرضي والخارج عنه وهما تسعة
على ما سيجيء خارج عن هذا الاعتدال وفيه نظر اما اولا فلان المفهوم من مقادير الكيفيات مراتبها في الشدة والضعف لا امتدادها بحسب
المسافة لتكون بحسب مقادير اجرام العناصر واما ثانيا فلان كيفيات العناصر مختلفة في الشدة والضعف حتى جعلوا حرارة النار
اضعاف برودة الماء مثلا فكيف يتصور تساوي اجرام العناصر مع تساوي قوى كيفياتها حتى يكون الحكم بامتناع وجوده بناء على تادي
الاجزاء الى الافتراق بسبب اختلاف الميول واما ثالثا فلان ادعاء انحصار الخارج عن هذا الاعتدال في الثمانية صريح في كلام القانون
متصلا بكلامه في هذا الاعتدال وجعل الاعتدال الفرضي مع الاقسام الثمانية للخارج عنه في رحاب هذا الانحصار ثم لقائل ان يكون
جميع ذلك لاحد الاقسام الثمانية للخارج عن هذا الاعتدال اعني الحقيقي قال ـــــ وهو ممنوع يعني يجوز ان يكون الاجتماع المؤدي
الى الفعل والانفعال حاصلا باسباب اخر غير علية الكيفيات كان يكون حدوث الجزء الناري تحت الارضي مثلا فيمنع كل منهما صاحبه عن حيز
نسبه الى حيزه قال ـــــ او كيفيتين غير متضادتين يشير الى انه لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا او بالرطوبة
واليبوسة جميعا لان الميل عن حاق الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة
على الحرارة وبهذا يبطل ما قيل يجوز الخروج بكيفيات ثلث فيزيد على الاقسام الثمانية اربعة اخرى هي المزاج الحار البارد الرطب او
اليابس والمزاج الرطب اليابس الحار او البارد نعم يتصور ذلك لو اشترط في المعتدل تساوي اجرام العناصر ايضا بان يزيد جرم الحار
والبارد جميعا او الرطب واليابس جميعا قال ـــــ وقد يقال المعتدل لما تركان هو المعتدل الحقيقي مشتقا من التعادل بمعنى
التساوي وهذا هو المعتدل الفرضي والطبي المستعمل في صناعة الطب مشتقا من العدل في القسمة ومعناه المزاج الذي قد توفر فيه
على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا فان شان الاسد الجراءة والاقدام
وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارات لان
البقية المزاج للممتزج اما ان تكون بحسب الافعال المطلوبة من النوع او من الصنف او من الشخص وكل من ذلك يعتبر اما بالقياس
الى الخارج اعني للنوع الى سائر الانواع وللصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف
وللعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن واما بالقياس الى الداخل اعني للنوع الى ما له من الاصناف وللصنف الى ما له من الاشخاص
وللشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا للعضو مثلا للبدن الانساني مزاج هو اليق به من حيث انه انسان من مزاج اي نوع فرض
بحيث اذا تغير او فسد اختلت الافعال المختصة بهذا النوع وله مراتب يتردد فيها بين طرفي افراط وتفريط يعبر عنها بسعة المزاج
للقطع بانه ليس جميع افراد الانسان على مزاج واحد وليس ايضا كل مزاج صالحا للصورة الانسانية فليفرض ان حرارته لا تزيد
على عشرين ولا تنقص من عشرة بل تتردد بينهما فاذا زادت على عشرين لم يكن الممتزج انسانا بل فرسا واذا نقصت من عشرة لم يكن
انسانا بل ارنبا ثم لا محالة يكون هناك واسطة بين هذين الطرفين اعني الافراط والتفريط هي اليق به من حيث انه انسان من
مزاج اي فرد فرض منها فرد الانسان ويكون افضل امزجة الانسان واقربها الى الاعتدال الحقيقي ويوجد في شخص في غاية الاعتدال
من

ايضا تنحصر في ثمانية على قياس الحقيقي واعترض بان الخروج بالمتضادين ممكن ههنا بان يزيدا او ينقصا من القدر اللائق فيجوز الخروج بكيفية او كيفيتين او ثلث
او اربع بحسب الزيادة والنقصان جمعا وافرادا تصير ثمانين واجيب بان معنى توفر القسط اللائق ان يكون بين الفاعلتين نسبة تليق بالممتزج ١٠٨
وكذا بين المنفعلتين فما دامت النسبة محفوظة فالاعتدال بحاله سواء زادت المقادير او نقصت كما اذا كان اللائق عشرة اجزاء من الحرارة وخمسة من البرودة
فصارت الحرارة اثني عشر او ثمانية والبرودة ستة او اربعة وان صارت البرودة ستة والحرارة احد عشر فهو ابرد مما ينبغي لا احر او ثلثة عشر فاحر لا ابرد نعم
لا يبعد ذلك في الاعتدال الشخصي بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد احر وايبس من اعدل احواله ومزاج دماغه ابرد وارطب او بالعكس اذ ليس
هناك كيفية متوسطة تبقى مع حفظ النسبة م

٢٧٠ من صنف في غاية الاعتدال في سن يبلغ فيه النشو غايته وهو وان لم يكن الاعتدال الحقيقي الذي حكموا بامتناع وجوده لكنه يقرب وجوده لكنه لا يوجد
الا في شخص واحد يجعله الاطباء دستورا يقاس اليه سائر الاشخاص وكذا للترك مزاج خاص هو اليق به من حيث انه تركي من امزجة سائر اصناف
الانسان له عرض اي سعة لو خرج الشخص عنها لم يكن تركيا بل صنفا اخر وله واسطة هي اليق به من اي فرد فرض من افراد التركي هي افضل
امزجة الصنف وان لم يلزم ان يكون افضل امزجة النوع وكذا لزيد مزاج هو اليق به من حيث هو هذا الشخص المعين اي انسب بالصفات
المختصة به من امزجة افراد ذلك الصنف وهو المزاج الذي يجب ان يكون زيد عليه ليكون موجودا حيا صحيحا ثم لا خفاء في ان له سعة ضرورة ان
مزاجه وهو شاب غير مزاجه وهو شيخ او صبي او كهل ولها طرفا افراط وتفريط لانتفائها ضرورة ان ليس كل مزاج صالحا لوجه اختصاصه
بمزاج معين وبينهما واسطة لو حصلت لزيد كان على افضل ما ينبغي ان يكون عليه يعني ان المزاج الذي له في ذلك الوقت اصلح لافعاله من
المزاج الذي له في سائر اوقاته وكذا للقلب مزاج هو اليق به من امزجة سائر اعضاء البدن عرض له طرفان اذا تجاوزهما لم يكن القلب
وواسطة اذا حصلت للقلب كان على افضل ما ينبغي ان يكون عليه فظهر ان عرض مزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافه لان عرض الصنف
بعض عرض النوع وعرض مزاج الصنف يشتمل على امزجة اشخاصه وعرض مزاج الشخص على امزجته في حالاته وليس مزاج العضو
داخلا في العروض المتقدمة لانها ماخوذة باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع لما انك في الاعضاء الحارة بالباردة والرطبة
باليابسة فيستحيل ان يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فان قيل العضو نوع من انواع الكائنات يشتمل على اصناف
يشتمل على اشخاص فينبغي ان يعتبر له اعتدال نوعي وصنفي وشخصي كل منها بالقياس الى الداخل والخارج دون ان يجعل قسما براسه مقابلا
لما قلنا نعم الا انهم نظروا الى ان الطب ينظر في احوال بدن الانسان واعضائه من حيث كونها على اعتدالها او خارجة عنه واعتبار
مزاج البدن انما هو باعتبار تكافؤ اعضائه وتعادلها في المزاج بان تكون حرارة ما هو حار منها كالقلب تعادل برودة ما هو بارد منها
كالدماغ ويبوسة ما هو يابس منها كالعظم تعادل رطوبة ما هو رطب منها كالكبد بحيث اذا نسب جميع ما في البدن من الحرارة الى
جميع ما فيه من البرودة كان قريبا من التساوي وكذا الرطوبة مع اليبوسة وبالجملة يكون الحاصل من المجموع قريبا من الاعتدال الحقيقي
ثم لا خفاء في انه ليس ههنا اعني في مزاج جملة البدن المعبر عنه بالمزاج الشخصي اختلاط اجزاء الاعضاء وتصغرها وتماسها وكانه مجرد
وضع واضافة للبعض الى البعض او كيفيات تحصل لجميع الاعضاء من جهة تاثر بعضها من البعض بمجرد التجاور من غير امتزاج واختلاط
للاجزاء قال ـــــ والخارج عن هذا الاعتدال يعني الاعتدال الفرضي المعتبر بحسب الطب ينحصر في ثمانية لانه اما ان يكون بكيفية
واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس او بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب او ايبس او ابرد وارطب
او ايبس واعترض الكاشي في شرح الملخص بان الخروج عن هذا الاعتدال بكيفيتين متضادتين ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا
على القدر اللائق بالممتزج او تنقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معا في الخارج عن
٢٧١ الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية
او كيفيتين او ثلث كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعني الكيفيات في اثنين اعني الزيادة
والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع
الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة تضرب في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان
الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة
واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة فيصير اربعة تضرب في ثماني حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من
الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع
ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان

بحسب اوضاع العلويات فقال ابن سينا خط الاستواء لتشابه احوالهم في البرد والحر ولا يضر كونهم دائما في المسامتة او القرب منها لانها لسرعة زوالها قليلة النكاية واكثر اشتاتهم مثل صيف البلدة التي عرضها ضعف الميل الكلي في مسامتة الشمس مع انه في غاية الحر لجواز ان يكون ذلك لتزايد نهاره على الليل الى قريب من الضعف بخلاف خط الاستواء فانهم شتاء وما فيه ابدا فيتعادل البرد والحر ويكون اهل خط الاستواء لما الفوا بالحر لم يتاثر امزجتهم عن حر المسامتة واشتد والهواء حين الشمس في المنقلب فلم يخرجوا عن الاعتدال بحسب ان التشابه بمعنى عدم طريان تغير معتد به لا يفيد القرب من الاعتدال الحقيقي على ما هو المتنازع وقال الاكثرون هو الاقليم الرابع لما يشاهد فيه من زيادة الكمالات التابعة لمزاج الذي كلما كان الى الاعتدال الحقيقي اقرب والى الواحد الذي هو المبدأ انسب كان بافاضة الكمال عليه احدر وخط الاستواء بالضد من ذلك وهذا وان امكن اسناده ان ارضية الا انه حدسي يكاد يقع به الجزم كيف لا ومبنى عمارة الاقاليم وكثرة التواليد فيها على الاعتدال فما كان منها اوسط والتوالد والعمارة فيه اوفر كان الى الاعتدال الحقيقي اقرب وعن الفجاجة والاحتراق ابعد ثم لا نزاع في امكان بقعة اعدل منها باتفاق من الاسباب الارضية

الاثنين اما الفاعلتان واما المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين والمعترض قد اخل ببعض هذه الاقسام فجعل الاقسام الممكنة ثلثة وستين فاستوفاها العلامة الشيرازي ثمانين ثم اجاب بان معنى هذا الاعتدال هو ان يتوفر على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي هو الليق بحاله وانسب بافعاله اعني ان تكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة تلايم افعاله على الوجه الافضل الاليق وكذا الرطوبة واليبوسة فما دامت هذه النسبة محفوظة كان الاعتدال باقيا وان فرض زيادة او نقصان في مقادير الكيفيات مثلا اذا كان الليق بالممتزج ان يكون الحار ضعف البارد كان يكون الحار من عشرين الى عشرين والبارد من خمسة الى عشر فاذا زاد الفاعلتان فصارت الحرارة اثني عشر والبرودة ستة او انتقصتا فصارت الحرارة ثمانية والبرودة اربعة فان الاعتدال باق لبقاء النسبة وان صارت البرودة ستة مع كون الحرارة احد عشر فليس هذا خروجا عن الاعتدال بالكيفيتين بل بالبرودة فقط اذ المزاج صار ابرد مما ينبغي لا احر ومع كون الحرارة ثلثة عشر فليس الا خروجا عن الاعتدال بالحرارة حيث صار احر مما ينبغي وكذا في الرطوبة واليبوسة والحاصل انه اذا كانت النسبة الفاضلة ان تكون الحرارة ضعف البرودة مثلا فتغير النسبة اما ان يكون بزيادة الحرارة على الضعف نقصان البرودة عن النصف ولا يمكن نقصانها عن الضعف زيادة البرودة على النصف وكذا الكلام في كميات العناصر فلا بد هنا ما يرد عن الاعتدال الحقيقي من انه لما اعتبر فيه تساوي العناصر في الكم البتة كان الخروج عنه بالعنصر الحار والبارد جميعا بان يزيد احدهما على الآخر وذلك لان المعتبر هنا نسبة بين كميات العناصر كالضعف والنصف مثلا فتغير النسبة لا يتصور الا بما ذكرنا في الكيفيتين قلنا هل نعم لا يبعد الخروج بالكيفيتين المتضادتين عن الاعتدال النوعي بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد احر وايبس من اعدل احواله ومزاج دماغه ابرد وارطب او بالعكس وذلك لانه ليس هناك كيفية متوسطة يحكم ببقائها ما دامت النسبة محفوظة كانت المقادير مختلفة تلك ——— واختلفوا في اعدل البقاع قد اتفقوا على انه اذا اعتبرت الانواع كان اعدل الامزجة اي اقربها الى الاعتدال الحقيقي مزاج نوع الانسان لانه متعلق للنفس الناطقة الاشرف فلا بد ان يكون اشرف اي اقرب الى الوحدة الحقيقية وابعد عن التضاد والكثرة ولانه احوج الانواع الى الافعال المتقنة التي تعين على بعضها الحرارة كالهضم وعلى بعضها البرودة كالامساك وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ وعلى بعضها الرطوبة كالادراك واختلفوا في اعدل الاصناف بالنظر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء اي الموضع الموازي لمعدل النهار وذلك لتشابه احوالهم في الحر والبرد ولتساوي ليلهم ونهارهم دائما ولانه ليس صيفهم شديد الحر لان الشمس تزول عن سمت رأسهم بسرعة لما تقرر في موضعه من ان حركتها في الميل اعني البعد عن معدل النهار اسرع عند الاعتدالين وابطاء عند الانقلابين ولا شتائهم شديد البرد لان الشمس لا تبعد عن سمتهم كثيرا فلا يعظم التفاوت بين حينئذ وشتائهم ومع ذلك مدة كل منها قصيرة وهي شهر ونصف لما مر من كون الفصول هناك ثمانية فالشمس لا تتباعد عنهم عن بعد كثير بل عن قرب من المسامتة فهم دائما متنقلون من حالة متوسطة الى اخرى شبيهة بها فكانهم في الربيع دائما واستدل بعضهم على فساد هذا الراي بوجهين احدهما ان الشمس تسامت رؤسهم في السنة مرتين ثم لا تبعد عن المسامتة باكثر من ثلثة وعشرين جزءا ونصف على ما هو غاية الميل الكلي فهم دائما في المسامتة او في القرب منها فتكون حرارتهم مفرطة لان قرب المسامتة في زمان يسير كما في الصيف عندنا مع تقدم برد الشتاء المخرج للهواء عن الاستعداد والتسخين يسخن جدا فهذا اولى وجوابه ان مسامتتهم لسرعة زوالها قليلة النكاية وتسخينها للهواء حتى المسامتة او القرب منها في البلاد ذوات العروض لان قرب المسامتة يبقى هناك اياما كثيرة ويكون النهار اطول من الليل طولا ظاهرا والسبب الدائم وان ضعف قد يكون اكثر تاثيرا من غير الدائم وان قوي كالحديدة في نار لينة مدة وفي نار قوية لحظة وثانيهما ان زمان وصول الشمس الى اول السرطان شتاء لخط الاستواء لكون الشمس على غاية البعد عن سمت رأسهم وصيف لبقعة عرضها سبعة وستون جزءا تقريبا ضعف الميل الكلي كبلدة سراي لكونها على غاية القرب عنها مع ان بعدها عن سمت رأس البقعتين على السواء فيكون حر شتاء خط الاستواء كحر صيف هذه البلدة بل اكثر اذا تاملت لان ما قبل هذه الحالة لهم من اسباب السخونة دائما على من اسباب

البلاد من اسباب البرودة واذا كان حر شتائهم هذا فما ظنك بحر صيفهم وجوابه منع تشابه حر الفصلين في البقعتين وانما يلزم لو انحصر سبب الحر في قرب الشمس من سمت الراس وهو ممنوع فيجوز ان يشتد صيف البلدة المفروضة بسبب تزايد طول النهار على الليل الى الضعف تقريبا لان طول نهارها يبلغ ستة عشر ساعة تقريبا وقصر ليلها ثماني ساعات كذلك بخلاف خط الاستواء فان الليل والنهار فيه دائما على السواء فيتعادل الحر والبرد وايضا المألوف لا يؤثر فلعل اهل خط الاستواء لانسهم بالحر لا تتأثر امزجتهم ولا تتسخن من حر مسامتة الشمس ولا يستبرد دون الهواء عند بعد المسامتة اعني كون الشمس في الانقلابين فيبقى الاعتدال بخلاف البلدة المفروضة فان الحر يشتد على جنسهم ويؤثر فيهم لعدم الفهم به ولا يتأذى بهم البرد من شدة البرد وان كان على التدريج ولا يخفى على المنصف ضعف هذا الجواب وكذا اسناد حر البلدة الى الاسباب الارضية واما الجواب عن احتجاج ابن سينا على كون سكان الاستواء اقرب الاصناف الى الاعتدال الحقيقي بالنظر الى اوضاع العلويات فهو ان تشابه الاحوال بمعنى انه لا يطرأ عليهم تغير يعتد به ولا تلحقهم نكاية من حر او برد لا يفيد المطلوب اعني قربهم من الاعتدال الحقيقي الذي هو تساوي الكيفيات لجواز ان يكون البالغ في الحرارة او البرودة المألوفة وذهب جمع من الاوائل وكثير من المتأخرين الى ان اعدل الاصناف سكان الاقليم الرابع استدلالا بالآثار كما هو مذكور في المتن غني عن الشرح وفيه اشارة الى دفع اعتراضين احدهما ان كثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات وغير ذلك من الكمالات انما يتبع الاعتدال العرضي الذي هو توفر القسط الاليق من الكيفيات لا الحقيقي الذي هو تساويها وفيه النزاع ودفعه ان المعتدل العرضي كلما كان الى المعتدل الحقيقي اقرب وبالواحد المبدأ انسب كان بافاضة الكمال احدر فيتم الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة القرب من الاعتدال الحقيقي على ما هو المطلوب وثانيهما ان قلة الكمال في خط الاستواء وكثرتها في الاقليم الرابع يجوز ان يكون عائدة الى الاسباب الارضية دون اوضاع العلويات ودفعه ان الحدس يشهد بما ذكرنا ويحكم ببطلان ان لا يوجد في خط الاستواء وسواء بقعة الاف فرسخ بقعة خالية عن الموانع الارضية ولا في الاقليم الرابع على كثرة بلاده ما بلدة خالصة الاسباب العلوية فان قيل لقائل الاستدلال على اعتدال الاقليم الرابع بكونه وسطا بين الاقاليم بعيدا عن الفجاجة الشمالية والاحتراق الجنوبي فاولى ان يستدل على اعتدال خط الاستواء بكونه على حاق الوسط من الشمال والجنوب قلنا التوسط ههنا توسط بين ما هو من اسباب الحر والبرد اعني قرب المسامتة وبعدها بخلاف التوسط بين القطبين فان نسبة الشمس اليهما على السواء واهل ذلك الوسط دائما في المسامتة او القرب منها وانما يصح الاستدلال لو كان غاية الحر والبرد تحت نقطتي الجنوب والشمال وليس كذلك ——— واما المباحث بعد النزاع فهي مقدمة القسم الرابع من الاقسام الاربعة المرتب عليها الكلام فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج شرع في مباحثه وهي ثلثة حسب اقسام الممتزج المسماة بالمواليد الثلثة اعني المعادن والنبات والحيوان ووجه الحصر ان الممتزج ان تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدأ الحس والحركة الارادية وهو الحيوان او بدونه وهو النبات وان لم يتحقق ذلك فيه فالمعادن وانما قلنا مع تحقق مبدأ الحس والحركة لانه لا قطع بعدمهما في النبات والمعدن بل ربما يدعى حصول الشعور والارادة للنبات لامارات تدل على ذلك مثل ما يشاهد من ميل النخلة الانثى الى الذكر وتعشقها به بحيث لو لم تلقح منه لم تثمر وميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل اغصانها في الصعود من جانب الموانع الى الفضاء ثم ليس هذا ببعيد عن القواعد الفلسفية فان تباعد الامزجة عن الاعتدال الحقيقي انما هو على غاية من التدريج فتتناقص استحقاق الصور الحيوانية وخواصها لا بد ان تبلغ قبل الانتفاء الى حد الضعف والخفاء وكذا النباتية ولهذا اتفقوا على ان من المعدنيات ما وصل الى افق النباتية ومن النباتات ما وصل الى افق الحيوانية كالنخلة والى الاشارة بقوله عليه السلام اكرموا عمتكم النخلة ——— والمراد بالحيوان اشارة الى دفع ما يورد على حصر الاجناس في الثلثة حيث يوجد اشياء ليس فيها مبدأ الحس والحركة مع القطع بانها ليست من النبات او المعدن كبعض اجزاء الحيوان ومتولداته كالعظم والشعر واللبن والعسل واللؤلؤ والابريسم وما اشبه ذلك وان شئ لا يطلق عليها اسم النبات والمعدن كالثمار وما يتخذ منها كالزنجار والسنجرفي ونحو ذلك ——— المبحث الاول اقسام المعدني خمسة ذائب منطرق وذائب مشتعل وذائب غير منطرق ولا مشتعل وغير ذائب لفرط الرطوبة وغير ذائب لفرط

المعدني اما ذائب مع الانطراق او الاشتعال او بدونهما واما غير ذائب لفرط رطوبة او يبوسة فالاول كالاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد واذا بة بالخلبة والنحاس والخارصيني وتكونها من الزيبق والكبريت على حسب اختلاف صفاتهما وامتزاجاتهما بشهادة الامارات وعدم وجدانهما في معادنها يجوز ان يكون لتغيرهما او لصغر جرمهما جدا

فهي اقسام الممتزج وتسمى المواليد وهي المعدنيات والنبات والحيوان لانه ان تحقق فيها مبدأ التغذية والتنمية فاما مع مبدأ الحس والحركة وهو الحيوان او لا وهو النبات والا فالمعادن ولا قطع بعدم الحس والحركة فيهما بل ربما يدعى ذلك في النبات ويستشهد بالامارات وما كان اختلاف مراتب الصعود في الكمال باختلاف الامزجة في القرب من الاعتدال لم يبعد ان لا ينتهي نقصان الاستحقاق في البعض الى حد الانتفاء بل الضعف والخفاء

ثم كعطية الاثمار والعظم والعسل والابريسم ونحوه ... الابريسم والنبات ... المعدن ... الانواع

او لصغر اجزائهما جدا

۲۱۲
۲۷

اليبوسة فالاول اى الذائب المنطرق هو الجسم الذى امتزج فيه الرطب واليابس بحيث لا يقدر النار على تفريقهما مع دهنية قوية بسببها يقبل ذلك
الجسم الانطراق وهو الاندفاع في العمق بانبساط يعرض للجسم في الطول والعرض قليلا قليلا دون انفصال شيء والذوبان سيلان الجسم بسبب
تلازم رطبه ويابسه والمشهور من انواع الذائب المنطرق سبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني قيل هو
جوهر شبيه بالنحاس يتخذ منه مرايا لها خواص وذكر الحاذق انه لا يوجد في عهدنا والذى يتخذ منه المرايا ويسمى بالحديد الصيني والطاليقون فجوهر مركب
من بعض الفلزات وليس بالخارصيني والذوبان في غير الحديد ظاهر واما الحديد فيكون بالحيلة على ما يعرفه ارباب الصنعة وشهدت الامارات
بان مادة الاجسام السبعة الزيبق والكبريت واختلاف الانواع والاصناف عائد الى اختلاف صفاتهما واختلاطهما وتاثر احدهما عن الاخر
اما الامارات فهي انا نشاهد الرصاص يذوب الى مثل الزيبق والزيبق ينعقد برائحة الكبريت الى مثل الرصاص والزيبق يتعلق بهذه الاجساد
ثم الزيبق مركب من مائية وكبريتية وامتحان علم الصنعة ايضا يشهد بذلك واعتراض ابى البركات بانه لو كان كذلك لوجد كثير من الزيبق والكبريت
في معدن الاخر وفي معادن هذه الاجساد مدفوع بانه يجوز ان يكون عدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج او لعدم الاحساس بواسطة تصغر الاجزاء
واما كيفية تكونها فهي انه اذا كان الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ احدهما بالاخر تاما فان كان الكبريت مع نقائه ابيض غير محترق تكون
الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محترقة تكون الذهب وان كانا نقيين وفي الكبريت قوة صباغة لكن وقع له قبل كمال النضج برد
مجمد عاقد يكون الخارصيني وان كان الزيبق نقيا والكبريت رديا فان كان مع الرداءة فيه قوة احراقية تكون النحاس وان كان غير شديد المداخلة
بالزيبق بل متداخلا اياه ساقا فساقا تولد الرصاص وان كان الزيبق والكبريت كلاهما رديين فان قوى التركيب وفي الزيبق تخلخل ارضي وفي الكبريت
احراق تكون الحديد وان ضعف التركيب تكون الاسرب واصحاب الصنعة يصححون هذه الدعاوى بعقد الزيبق بالكبريت انعقادا محسوسا حصل
لهم بذلك غلبة الظن بان الاحوال الطبيعية تقارب الاحوال الصناعية واما القطع فلا يدعيه احد قال ــــــ ويكونها بالصنعة يعني اكثر
من العقلاء ذهبوا الى ان تكون الذهب والفضة بالصنعة واقع وذهب ابن سينا الى انه لم يظهر له امكانه فضلا عن الوقوع لان الفصول الذاتية
التي بها تصير هذه الاجساد انواعا امور مجهولة والمجهول لا يمكن ايجاده نعم يمكن ان يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وان
يزال عن الرصاص اكثر ما فيه من النقص لكن هذه الامور المحسوسة يجوز ان لا تكون هي الفصول بل عوارض ولوازم واجيب بانا لا نم اختلاف
الاجسام بالفصول والصور النوعية بل هي متماثلة لا تختلف الا بالعوارض التي يمكن زوالها بالتدبير ولو سلم فان اريد بمجهولية الصور النوعية
والفصول الذاتية انها مجهولة من كل وجه فممنوع كيف وقد علم انها مبادي لهذه الخواص والاعراض وان اريد انها مجهولة بحقائقها وتفاصيلها
فلا نم ان الايجاد موقوف على العلم بذلك وانه لا يكفي العلم بجميع المواد على وجه حصل الظن بتحقق الصور عنده فالاسباب لا نعلم على
التفصيل كالحية من الشعر والعقرب من الباذروج ونحو ذلك وكفى بصنعة الترياق وما فيه من الخواص والاثار شاهدا على امكان ذلك نعم
الكلام في الوقوع وفي العلم بجميع المواد وتحصيل الاستعداد ولهذا جعل الكيميا كالعنقاء مثلا انه اسم بلا مسمى قال ــــــ والثاني اى
الذائب المشتعل هو الجسم الذى فيه رطوبة دهنية مع يبوسة غير مستحكم المزاج ولذلك تقوى النار على تفريق رطبه عن يابسه وهو الاشتعال
وذلك كالكبريت المتولد من مائية تخمرت بالارضية والهوائية تخمرا شديدا بالحرارة حتى صارت تلك المائية دهنية وانعقدت بالبرد وكالزرنيخ
وهو كذلك الا ان الدهنية فيه اقل قال ــــــ والثالث اى الذائب الذى لا ينطرق ولا يشتعل ما ضعف امتزاج رطبه ويابسه وكثرت
رطوبتها المنعقدة بالحر واليبس كالزاجات وتولدها من ملحية وكبريتية وحجارية وفيها قوة بعض الاجساد الذائبة وكالاملاح وتولدها من ماء
خالطه دخان حار لطيف كثير النارية وانعقد باليبس مع غلبة الارضية الدخانية ولذا يتخذ الملح من الرماد والمحترق بالطبخ والتصفية
قال ــــــ والرابع اى الذائب الذى لا يذوب ولا ينطرق لرطوبته ما استحكم الامتزاج بين اجزائه الرطبة الغالبة والاجزاء اليابسة
بحيث لا تقوى النار على تفريقهما كالزيبق وتولده من مائية خالطتها اجزاء ارضية كبريتية بالغة في اللطافة قال ــــــ والخامس اى الذى
لا يذوب ولا ينطرق ليبوسته ما اشتد الامتزاج بين اجزائه الرطبة والاجزاء اليابسة المستولية بحيث لا تقدر النار على تفريقهما مع حاله الجوا...

مخرقة

اياه

سيما الذهب والفضة فانهما الاكثرون ويزعمون ان تحصيل صورها النوعية على تقدير ثبوتها غير مشروط بالعلم بحقائقها وتفاصيلها بل يكفي العلم بجميع المواد على وجه يستحق فيضان الصور باسباب لا نعلمها م

كالكبريت والزرنيخ مما فيه امتزاج ضعيف بين يبوسة ودهنية انعقدت بالبرد

كالزاجات والاملاح مما ضعف امتزاج وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس ولذا تذوب بالماء وفي الزاجات مع الملحية والكبريتية قوة بعض الاجساد الذائبة م

كالزيبق وهو امتزاج شديد بين مائية كثيرة وارضية لطيفة كبريتية م

كالياقوت والعقيق والزبرجد ونحو ذلك مما فيه امتزاج شديد بين اجزاء يابسة وقليل مائية يحيلها البرد الى الارضية بحيث لا تبقى رطوبة حيثية ودهنية م

١١٠

خاتمة: الاجسام تتفاوت في الثقل لاختلاف الصور بحسب ذلك تتفاوت في الحجم والحيز وفي الطفو على الماء والرسوب فيه ويختلف وزن كل في الماء والهواء ويتعين جميع ذلك بتعين الماء الذي يخرج من الاناء حين يلقى فيه قدر معين من كل منها مثلا ماء بماية مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع ومن الفضة تسعة وثلثان ونسبة ماء الذهب الى ماء الفضة نسبة حجمه الى حجمها وثقلها الى ثقله واذا اسقط ماء كل عن وزنه في الهواء بقي وزنه في الماء وما كان ماؤه اقل من وزنه فهو راسب او اكثر فطاف وان تساويا نزل فيه بحيث يماس اعلاه سطح الماء

٢٧٥

...الارضية بحيث لا تبقى رطوبة حية دهنية ولذا لا ينطرق ولما ان عقده باليبس لا يذوب الا بالحيلة بحيث لا يبقى ذلك الجوهر بخلاف الحديد المذاب ذلك كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك من الاحجار قال ومواضع المعدنيات الا الابخرة والادخنة فانها لما لم تكن كثيرة قوية بحيث تفجر الارض فتخرج عيونا او زلازل بل ضعيفة تحتبس في باطن الارض وتمتزج بالقوى المودعة في الاجسام التي هناك على ضروب مختلفة فتعد تلك الاجسام لقبول قوى اخرى وصور تكون بها انواعا من الجواهر المعدنية وتختص كل نوع ببقعة لمناسبة له معها فاذا زرع في بقعة اخرى لم يتولد منه شي لان القوة المولدة انما هي في تلك الارض ولا اختفاء في ان بعضها مما يتولد بالصنعة بتهيئة المواد وتكميل الاستعداد كالنوشادر والملح والاقوات مثل الذهب والفضة واللعل وكثير من الاحجار وقد يعمل له شبه يعسر التمييز بينه وبين ذلك الجوهر في بادي النظر واما الكلام في عمل حقيقة ذلك الجوهر قال واتفقوا على ان المزاج الثاني كالاول في بقاء الاجزاء اعني البسائط العنصرية على صورها النوعية بل المواد المركبة كالزيبق والكبريت المتكون منهما الذهب لا تبقى على صورها لكونها تابعة للمزاج المتقدم عند تصغر الاجزاء جدا فالتركيب المفضي لا حصول المزاج التابع لتصغر الاجزاء لا كتركيب الشخص من الاعضاء لا يكون عند التحقيق الا من البسائط العنصرية ولذا لا يكون حجم الذهب دون بين حجم الزيبق والكبريت ووزنهما على ما هو قياس المركب من الاجسام المختلفة في الثقل الباقية على صورها بل حجمه اقل منهما بكثير ووزنه اكثر على ما سيأتي قال خاتمة هذا بحث شريف يتفرع عليه احكام كثيرة في باب الفلزات والاحجار ومعرفة مقدار كل منها في المركب مع بقاء التركيب وفي عمل الموازين الغريبة جعله خاتمة لبحث المعدنيات لان امره فيها اظهر واحتياجها اليه اكثر وقد سبقت اشارة الى ان اختلاف الاجسام في الخفة والثقل عايد الى اختلافها في الصور والاستعدادات لا الى كثرة الاجزاء وقلتها مع تخلل الخلاء ويجب تفاوتها في الخفة والثقل تتفاوت فيما يتبع ذلك من الحجم والحيز والطفو على الماء والرسوب فيه ومن اختلاف اوزانها في الماء بعد التساوي في الهواء مثلا حجم الاخف يكون اعظم من حجم الاثقل مع التساوي في الوزن كماية مثقال من الفضة وماية من الذهب وحيز الاخف يكون الاصوب المحيط والاثقل الاصوب المركز وان تساويا وزنا او حجما والاخف قد يعلو الماء والاثقل يرسب فيه كالخشب والحديد وان كان وزن الخشب اضعاف وزن الحديد واذا كان في احدى كفتي الميزان ماية مثقال من الحجر وفي الاخرى ماية مثقال من الذهب او الفضة او غيرهما من الاجساد التي جوهرها اثقل من جوهر الحجر ولا محالة يقوم الميزان مستويا في الهواء فاذا ارسلنا الكفتين في الماء لم يبق الاستواء بل يميل العمود الى جانب الجوهر الاثقل وكلما كان من جوهر اثقل كان الميل اكثر ويتغير الاستواء الى زيادة في الحجر حسب زيادة الثقل مع ان وزن الجوهر ليس الا ماية مثقال مثلا وذلك لان الاثقل اقدر على خرق القوام الاغلظ واما اذا ارسلنا احديهما فقط في الماء فالعمود يميل الى جانب الهواء لكونه ارق قواما وقد حاول ابو ريحان تعيين مقدار تفاوت ما بين الفلزات وبعض الاحجار في الحجم وفي الخفة والثقل بان عمل اناء على شكل الطرزد مركبا على عنقه شبه ميزاب منحني كما يكون حال الاباريق وملأه ماء وارسل فيه ماية مثقال من الذهب مثلا وجعل تحت راس الميزاب كفة الميزان الذي يريد به معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء ومكنا كلا من الفلزات والاحجار بعدما بالغ في تنقية الفلزات من الغش وفي تصفية الماء وكان ذلك من ما يحقق في خوارزم في فصل الخريف ولا شك ان الحكم يختلف باختلاف المياه واختلاف احوال البلدان والفصول فحصل معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء بماية مثقال من كل من الفلزات والاحجار وعرف بذلك مقدار تفاوتها في الحجم والثقل فان ما يكون ماؤه اكثر يكون حجمه اكبر وثقله اقل بنسبة تفاوت المائين واذا اسقط ماء كل من وزنه في الهواء كان الباقي وزنه في الماء مثلا لما كان ماء ماية مثقال من الماء هو الذي يخرج من الاناء بالقاء الجسم فيه ان كان اقل من وزن الجسم فالجسم يرسب في الماء وان كان اكثر منه فيطفو وان كان مساويا فالجسم ينزل في الماء بحيث يماس اعلاه سطح الماء وقد وضع ابو ريحان ومن تبعه جدولا جامعا لمقدار الماء الذي يخرج من الاناء بماية مثقال من الذهب والفضة وغيرهما ولمقدار اوزانها عند كون الفلزات المستعملة في حجم ماية مثقال من الذهب والجواهر في حجم ماية مثقال من الياقوت الاسمانجوني ولمقدار اوزانها في الماء بعد ما يكون ماية مثقال في الهواء وهو هذا الجدول والله اعلم

هذا جدول ابي الريحان البيروني	جدول اوزان المياه التي تخرج من الاناء بماية مثقال من الذهب والفضة وغيرهما			جدول اوزان الفلزات والجواهر اذا كانت الفلزات في حجم ماية مثقال من الذهب والجواهر في حجم ماية مثقال من الياقوت الاسمانجوني			جدول اوزان الفلزات والجواهر في الماء حين تكون ماية مثقال في الهواء		
اسماء الفلزات والجواهر	المثاقيل	الدوانق	الطسوجات	المثاقيل	الدوانق	الطسوجات	المثاقيل	الدوانق	الطسوجات
الذهب	٥	١	٢	١٠٠	٠	٠	٩٤	٤	٢
الفضة	٩	٤	١	٥٤	١	٢	٩٠	١	٣
الزيبق	٧	٢	١	٧١	٢	١	٩٢	٣	٣
الاسرب	٨	٥	٠	٥٥	٢	٢	٩١	١	٠
الصفر	١١	٢	٠	٤٦	٢	٠	٨٨	٤	٠
النحاس الاحمر	١١	٢	١	٤٥	٣	٠	٨٨	٣	٣
النحاس الاصفر	١١	٤	٠	٤٥	٠	٠	٨٨	٢	٠
الحديد	١٢	٥	٢	٤٠	٣	٣	٨٧	٠	٢
الرصاص	١٣	٤	٠	٣٨	٢	٢	٨٦	٢	٠
الياقوت الاسمانجوني	٢٥	١	٢	١٠٠	٠	٠	٧٤	٤	٢
الياقوت الاحمر	٢٦	٠	٠	٩٧	٠	٣	٧٤	٠	٠
اللعل	٢٧	٥	٢	٩٠	٢	٣	٧٢	٠	٢
الزمرد	٣٦	٢	٠	٦٩	٣	٠	٦٣	٤	٠
اللاجورد	٣٧	١	٠	٦٩	٥	٢	٦٢	٥	٠
اللؤلؤ	٣٨	٣	٠	٦٥	٣	٢	٦١	٣	٠
العقيق	٣٩	٠	٠	٦٤	٤	٢	٦١	٠	٠
الشبه	٣٩	٣	٠	٦٤	٢	١	٦٠	٣	٠
البلور	٤٠	٠	٠	٦٣	٠	٣	٦٠	٠	٠

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابراهيم
وكفى عبده

قوله المبحث الثامن بعد الفراغ من المعادن شرع في النبات ترقيا الى الاكمل فالاكمل والاعدل فالاعدل ولا اختصاص النبات
بزيادة اعتدال لا يوجد في المعدن وتقارب ما يوجد في الحيوان صار له شبه بالحيوان في بعض الاعضاء والقوى وذلك ان له مواضع تقوم
مقام الرحم والذكر كمعقد الاغصان والزرع وفي البزور مواضع متميزة فيها تتولد الاغصان وله عروق بها يتغذى ولحاء به يستحفظ والاجزاء كانه
بمنزلة الشعر والظفر كالورق والزهر وله فضول تدرك الصموغ والالبان وله قوى لحفظ الشخص كالغاذية وخواد منها ولتكميل المقدار
كالنامية ولتحصيل المثل ابقاء للنوع كالمولدة قوله فمنها الغاذية المحققون على انها في قوى مغايرة للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة
وان كان ظاهر كلام البعض يشعر بانها نفس الهاضمة والبعض بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل الفرق ان الهاضمة هي التي تتصرف
فيما يرد على البدن من حين المضغ الى ان يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزءا من المغتذي وهذا معنى احالة الغذاء الى ما يليق بجوهر
المغتذي والغاذية هي التي تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الى ان تجعله جزءا بالفعل وهذا معنى احالة الغذاء الى مشاكلة المغتذي ففي تفسير
الهاضمة اريد بالغذاء ما هو بالقوة كاللحم والخبز وبالاحالة التغير في الكيف كتغير الطعام الى الكيلوس وفي الجوهر كتغير الكيلوس الى الدم
والدم الى اللحم وفي تفسير الغاذية اريد بالغذاء ما هو بالفعل اعني حين ما يصير جزءا من العضو وبالاحالة التغير في الجوهر وفي المشاكلة
المماثلة في الجوهر واللون والقوام واللصوق ثم هيهنا مقامان احدهما بيان وجود هذه القوى وثانيهما بيان تغايرها اما الاول فيدل على
وجود الجاذبة في المعدة حركة الغذاء من الفم اليها حركة صاعدة كما في البهايم والانسان المعلق برجليه فانها قسرية لكونها على خلاف الطبع
وعدم الشعور من المتحرك اعني الغذاء وليس القاسر امرا من خارج للقطع بانتفائه ولا ارادة من الحيوان لوقوعها حيث لا ارادة بل مع
ارادة المنع كما اذا كان في الغذاء شعر او عظم مثلا فينقلب الى المعدة لفرط شوقها اليه وان كنت تريد اخراجه من الفم وايضا قد نرى المعدة
عند شدة شوقها الى الطعام تصعد وتجذبه ويظهر ذلك في بعض الحيوان الواسع الفم القصير الرقبة كالتمساح فيتيقن كونها بنفوذ من المعدة
وما ذكر في المواقف من ان هذه الحركة ليست ارادية من الغذاء فلعدم شعوره واما من المغتذي فلوقوعها بلا ارادة فيبنى على انه اراد
بالارادية ما ينسب الى الارادة على ما هو الواقع بارادة المتحرك والتابع لارادة القاسر نفيا للتمسك باخص عبارة ويدل على وجودها في الرحم
انه اذا كان خاليا عن الفضول بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه الى المني حتى يحس المجامع بانه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة للدم وفي باقي
الاعضاء ان الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء ثم يجذب كل واحد منها ما يتميز عن صاحبه وينصب الى عضو مخصوص ويجري الدم في
طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور ذلك الا بما فيها من الجواذب ويدل على وجود الماسكة ان الغذاء وان كان في غاية الرقة
والسيلان يبقى في المعدة الى الانهضام والمني مع اقتضائه الحركة الى اسفل يبقى في الرحم وكذا الدم في سائر الاعضاء وعلى وجود الدافعة
انا نجد المعدة عند القيء ودفع ما فيها تتحرك الى فوق بحيث يحس بتزعزعها وبحركة الاحشاء تبعا لها وكذا الامعاء عند دفع ما فيها
والرحم عند دفع الجنين واما في سائر الاعضاء فلا شك ان الدم الوارد عليها مخلوط بغيره من الاخلاط فلو لم يكن فيها ما يدفع غير الملايم
لما حصل الاغتذاء على ما ينبغي ويدل على الهاضمة تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم الحموضة في الاحشاء ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة

الصور

تمام ارستمل النبات على زيادة اعتدال شارك الحيوان فيما يجري مجرى بعض الاعضاء وفي قوى بها تحفظ الاشخاص فتتم كالاتها المقدارية ويحصل الامثال التي بها بقاء النوع ويسمى قوى طبيعية م

وهي التي تحيل الغذاء الى شبه كيفية المغتذي ويخدمها اربع قوى هي الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب ريثما ينهضم والهاضمة التي تحيل الغذاء الى ما يليق بجوهر المغتذي والدافعة لما لا حاجة اليه لان هذه الحركات والسكنات ليست ارادية لعدم الارادة للغذاء ولا طبيعية لوقوعها على خلاف الطبع بل قسرية وليس القاسر ارادة الحيوان اذ قد تقع بدونها ولا امرا من خارج وهو ظاهر فتعين ان تكون قوى فيه م

في عدم

الامور الاخلاط واما الثاني وهو بيان تغاير هذه القوى فيبتني على ما تقرر عندهم من استحالة صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة طبيعية و
لذا ترى بعض الاعضاء ضعيفا في بعض هذه الافعال وقويا في الباقية ولا يخفى انه لا يدل على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون الاختلاف
عايدا الى اختلاف الآلات والاستعدادات قوله وتوجد الاربع يعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لانه
يفتقر في البقاء الى الاغتذاء المفتقر الى الافعال المستندة الى القوى الاربع وقد تتضاعف في بعض الاعضاء اعني التي هي آلات الغذاء
كالمعدة فان فيها جاذبة للغذاء من الفم وماسكة له فيها ومغيرة الى ما يصلح ان يصير دما في الكبد ودافعة للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم
الذي يصير غذاء لجوهر المعدة كساير الاعضاء وماسكة له ومغيرة الى مشاكلة جوهر المعدة وملصقة ودافعة لما لا يخالطه ذلك من
غير الملايم وكذا الكبد والعروق قوله ولا حصر لمراتب الهضم يعني ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين يصير جزءا من العضو
يعرض له في كل آن تغير واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا في عدد الا انهم نظروا الى اعضاء الغذاء والعضو المغتذي والى ظهور
التغيرات في الغاية فقالوا الهضم الغذاء اما ان لا يلزمه خلع صورته وذلك هو الذي به يتغير الى ان يصير كيلوسا وهو هضم المعدة وابتداؤه
من الفم او يلزمه خلع صورته فاما ان يلزم من كمال ذلك النضج حصول الصورة العضوية وهو الهضم الرابع ويكون في كل عضو او لا يلزمه
حصول الصورة العضوية فاما ان يلزمه حصول التشبه بها في المزاج وذلك هو الذي به يصير رطوبة ثانية وهو ان يكون في العروق
او لا يلزمه ذلك وهو الذي به يصير خلطا ويكون هضما في الكبد ويستدل على كون ابتداء الهضم المعدي في الفم بان الحنطة الممضوغة تفعل
في انضاج الدماميل ما لا تفعل المدقوقة المبلولة بالماء او المطبوخة فيه وبان ما يبقى من الطعام بين الاسنان يتغير وينتن والحنطة
يصير لها كيفية مثل كيفية لحم الفم والسبب في ذلك ان سطح الفم متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح واحد بشهادة التشريح ولذلك يجعل
ما في الفم والمعدة هضما واحدا لا كما يسبق الى بعض الاوهام من ان اول الهضوم في الفم والثاني في المعدة والثالث في الكبد والرابع
في العروق خطأ الى ما هو المعدة والغاية في الهضم اعني التغير الى جوهر العضو عن درجة الاعتبار واما جعل الهضم الكبدي واحدا مع
ان ابتداءه في الماساريقا اعني العروق الدقيقة الصلبة الواصلة بين الكبد وبين اواخر المعدة وجميع الامعاء وليس الا التجاذب
الكبد فلانه لا يظهر فيها للطيف الكيلوس المنجذب اليها تغير يعتد به وحالة متميزة عن الكيلوسية التي حصلت في المعدة والخلطية التي
تحصل في الكبد ثم لكل من هذه الهضوم فضل تندفع ضرورة ان الهاضمة لا يمكنها احالة جميع ما يرد اليها من الغذاء الى الكثرة واما لان من
اجزائه ما لا يصلح ان يصير جزءا من المغتذي فالهضم الاول له فضل كثير لانه يفعل في الغذاء وهو باق على طبيعته واجزائه الصالحة وغير الصالحة
وعلى كثرته الواردة على المعدة باختيار من الحيوان سيما الانسان المفتقر باعتدال مزاجه الى تنويع الاغذية وتكثيرها بالتركيب وغيره
لا بمجرد انجذاب طبيعي للنافع وحده كما في باقي الهضوم وكما في غذاء النبات فلذا احتاج الى منفذ يسع كثرة الفضلات وهو المخرج والهضم
الثاني تكون فضلاته قليلة لطيفة لان الغذاء يرد اليه بجذب طبيعي ومن منافذ ضيقة جدا فيخرج واكثرها بالبول والباقي من طريق
الطحال والمرارة واما الهضم الثالث والرابع فاندفاع فضولهما اما ان يكون خروجا طبيعيا اولا والثاني اما ان يكون باقيا
على حالته من غير تصرف الهضم الثالث كدم البواسير والدم الفاسد الخارج بالرعاف وغيره واما ان يكون قد استحال استحالة
غير تامة كالصديد او النضج او تامة اما الى حالة تصلح للتغذية كالثفل النضيج الخارج في البول في حالة الصحة مما فات النوع الغاذية
اولا كالمدة الخارجة من الاورام المنفجرة والاول وهو ما يكون خروجه طبيعيا اما ان يجمع الى المنفعة الاتصالية منفعة اخرى اولا
فالاول اما ان يكون تلك المنفعة توليد جسم متصل بالبدن من جنس الاعضاء وهو مادة الظفر اولا وهو مادة الشعر او غير متصل
وهو مادة الولد اعني المني او يكون غير توليد جسم وح فتلك المنفعة قد تتعلق بالمني كالودي الحافظ لرطوبة المني المسهل لخروجه
وقد تتعلق بالجنين حال تكونه كالطمث او حال خروجه كالرطوبات الكائنة حالة الولادة او بعد ذلك كاللبن وقد لا تتعلق بهما
وذلك اما للدفع عن شيء يخرج من البدن كالودي الكاسر بلعابيته لحدة البول او يدخل فيه كوسخ الاذن القاتل لمرارته لما يدخل

في كل عضو وقد تتضاعف في البعض م

الآلات انها تجعل اربعا نظرا الى الاعضاء وظهور التغيرات واولها المعدة وابتداؤه في الفم ثم الكبد ثم في العروق ثم في الاعضاء فان الغذاء يستحيل في المعدة جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين يسمى كيلوسا فيندفع كثيفه من طرق الامعاء وينجذب لطيفه الى الكبد من طرق ماساريقا م

فيها من الذباب ونحوه وايضا لا يدفع ضرر شيء كاللعاب المعين على الكلام بترطيب اللسان والثاني وهو ما لا يجمع الا منفعة لا انفاس
منفعة اخرى اما ان يكون عند جسم آخر منفصل كالدم او القمل او غير منفصل كمادة الحصاة واما ان لا يكون وهو اما ان لا يكون محسوسا
البتة كالبخار والتحلل او يكون محسوسا احيانا كوسخ البدن الكائن من فضل غذائه فانه لا يحس الا اذا تجمع او هو اما وجوده الا ان
يكون من منفذ محسوس كالمخاط او غير محسوس كالعرق قال ـــــ فيتغير الاخلاط الاربعة يعني الدم والبلغم والصفراء والسوداء
وذلك بحكم الاستقراء فان الحيوان سواء كان صحيحا او مريضا تخالطهم [illegible] الشيء كالرغوة وهو الصفراء والشيء كالرسوب وهو
السوداء والشيء كبياض البيض وهو البلغم وتخالطها هذه الثلثة هو الدم وقد يقال ان الكيلوس اذا انطبخ فان كان معتدلا فالدم
وان كان قاصرا فالبلغم والسوداء وان كان مفرطا فالصفراء وايضا فان الاخلاط تتكون من الاغذية المركبة من الاسطقسات
الاربعة فبحسب غلبة كل واحد منها يوجد خلط وايضا الغذاء شبيه بالمغتذي وان في البدن عضوا باردا يابسا كالعظم
وباردا رطبا كالدماغ وحارا رطبا كالكبد وحارا يابسا كالقلب فيجب ان تكون الاخلاط كذلك ليغتذي كل عضو بما يشبهه
هذا والحق ان الغاذي بالحقيقة هو الدم وباقي الاخلاط كالابازير المصلحة ولهذا كان افضل الاخلاط واعدلها مزاجا [illegible]
والالذ طعما وفسروا الخلط بانه جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولا واحترز بالرطب اي سهل القبول للتشكل عند
عدم مانع من خارج عن مثل العظم والغضروف وبالسيال اي من شأنه ان ينبسط اجزاؤه منتقلة بالطبع حيث لا مانع عن مثل
اللحم والشحم ان قلنا بكونهما رطبين والمراد بالاستحالة التغير في الجوهر بحرارة البدن وتصرف الغاذية بغريزته [illegible]
في العروق كاستحالة الماء الى الهواء وقيل ما يقال استحال الماء الحار الى البارد بل باردا وبه احترز عن الكيلوس الذي يستحيل
اليه الغذاء اولا في كيفيته والمراد بالغذاء ما هو المتعارف من مثل اللحم والخبز وسائر ما يرد على البدن فيغذوه واحترز بقيد الاولية
عن الرطوبات الثانية وعن المني فان الغذاء انما يستحيل اليهما بعد الاستحالة الى الخلط ويرد عليه اشكال بالخلط المتولد
من الخلط كالدم من البلغم ويدفع بان المراد الاستحالة الغذاء اولا في الجملة وكل خلط فرض فان من شأنه ان الغذاء يستحيل اليه
اولا ثم لا اخفاء في ان مثل اللحم والعظم وجميع ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد فذكر الرطب والسيال يكون مستدركا بل مخلا بالعكس
منعكاس لئلا يخرج البلغم الجصي والسوداء الرمادية فانهما غير سيالين بحكم المشاهدة والقول بان عدم السيلان لمانع ليس تبادر
ضعيف قال ـــــ ثم يتشبه به اي يصير ما يليق بالعضو ويرشح عليه شبيها به في المزاج والقوام واللون والالتصاق اعني
صيرورته جزءا من العضو على النسبة الطبيعية من غير ان يبقى متميزا عنه متفرقا كما في الاستسقاء اللحمي فان ذلك اخلال بفعل الالتصاق
كما ان في البرص والبهق اخلالا بالتشبه في اللون واما الذبول فاخلال بتحصيل جوهر الغذاء لوحق من الاخلال بالفعل ما وقع في الوانه
ان الاستسقاء اللحمي اخلال بالقوام والذبول اخلال بالالتصاق ولا ادري كيف يقع مثله لمثله واعلم انه اذا لم يكمل القوام بقي
رطوبة نفاذية طلية قد التصقت بالعضو وانعقدت واستحالت اليه من جهة المزاج لكن لقرب عهدها بالانعقاد لم تصلب بعد
ولم يحصل لها قوام العضو واعترض بانها لا تكون على مزاج العضو لما فيها من زيادة مائية لا بد من تحللها وزيد بانه يجوز ان يكون
الاستحالة الى قوام العضو لا بتحلل المائية بل بمجرد الانعقاد كاللحم يتولد من متين الدم ويعقده الحر والشحم من مائيته ودهنيته يعقده
البرد قال ـــــ والمشاكلة المعتبرة بين الغذاء والمغتذي فيه اشارة الى امرين احدهما ان الغذاء قد يطلق على ما هو بالفعل
اعني الجسم الذي ورد على البدن واستحال الى الصورة العضوية وصارت جزءا منه شبيها به لكن لم يحصل له القوام التام
الذي للعضو للقطع بانه لا يقال للاجزاء الكاملة من العضو انها غذاء له وقد يطلق على ما هو بالقوة البعيدة اعني الجسم الذي من شأنه
اذا ورد على البدن وانفعل عن حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفعل كالخبز واللحم او القريبة اعني الجسم المعد في البدن لان يصير غذاء
بالفعل كالاخلاط وبعض الرطوبات الثانية اعني التي تستحيل اليها الاخلاط وهل تطلق على الكيلوس فعند بعضهم نعم فيها ان
المراد

ثم يندفع في العروق وتتميز ما يليق لكل عضو ويرشح عليه من فوهات العروق الكثيفة م

واحد م

لونا وقواما ومزاجا والتصاقا م

بعنبر

في حفظ الصحة هي التي تكون حالة ما يصير جزءا من العضو اذ هو الغذاء بالفعل واما قبله فبالقوة على الاختلاف في القرب والبعد م

ان المراد بالمشاكلة في قولهم حفظ الصحة يكون بالمشاكل كما ان علاج المريض يكون بالمضاد هو موافقة مزاج الغذاء حين ما هو غذاء
بالفعل لمزاج المغتذي حتى ان غذاء صاحب المزاج الحار ينبغي ان يكون باردا والجيد اذا تصرف فيه فصار غذاء بالفعل استحال عن
البرد وصار حارا مشاكلا لجوهر بدنه لا ان يكون حارا مثل مزاجه والا لصار عند الهضم احر مما ينبغي واسقمه وربما صار من قبيل الادوية
بل السموم وكذا غذاء بارد المزاج ينبغي ان يكون حارا ليصير عند الهضم في بدنه البارد باردا مثله وبهذا يندفع الاعتراض بانه لو كان
حفظ الصحة بالمشاكل لزم ان يكون غذاء من هو حار المزاج بالمسخنات مثل العسل والفلفل وبارد المزاج بالمبردات وبطلانه ظاهر
قال ـــــ ومنها اي من القوى الطبيعية النامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم اعني الطول والعرض والعمق على التناسب
الطبيعي بما تدخل في اجزائه من الغذاء فخرج ما يفيد من السمن لانه لا يكون زيادة في الطول وفيه والورم لانه لا يكون على التناسب الطبيعي
ان النسبة التي تقتضيها طبيعة وكذا التخلخل والتحلحل لانه لا يكون بما يدخل في الجسم بل بانبساط جرمه واما التخلخل بعد الانتفاش اعني
مداخلة الاجزاء الهوائية فلو سلم تناول الحد اعني القوة الطبيعية لما يفيده يخرج بقيد الغذاء لظهور ان الاجزاء الهوائية ليست غذاء
للنفس والاكثرون على ان قيد مداخلة الغذاء في اجزاء الجسم يخرج السمن ايضا لانه لا يدخل في جوهر الاعضاء الاصلية المتولدة عن
المني بل في الاعضاء المتولدة عن الدم ومائيته كاللحم والشحم والسمن وما ذكره الامام من ان قيد الاقطار يخرج الزيادات الصناعية كما
اذا اخذت شمعة وشكلتها بشكل فانك متى نقصت من طولها زدت في عرضها كلام قليل الجدوى لان الكلام في القوى الطبيعية وفي ان
تكون الزيادة بمداخلة الغذاء والافلا خفاء في انك اذا اخذت ومزجت بالشمعة قدرا آخر من الشمع حصلت الزيادة في الاقطار واما
ذكرنا في المتن قيد المداخلة نظرا الى الوجود وفي الشرح قيد الزيادة نظرا الى الظهور ولا يخفى ان اطلاق النامية على القوة بالنظر الى الوضع
اللغوي من قبيل تسمية الشيء على لفظ اسم المفعول وذلك لان فعلها انما هو الانماء والنامي انما هو الجسم قبل الزيادة التي بها يحصل النمو
وليست في الجسم الاصلي ولا الوارد لان كلا منهما على حاله فاذن كل منهما كما كان وانما انضاف جسم الى جسم فصار المجموع اعظم من كل
منهما وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم عظم فاذن ليس هنا جسم نام واجيب بمنع المقدمة الاولى على ما قال ابن سينا ان
القوة النامية تفرق اجزاء الجسم بل اتصال العضو وتدخل في تلك المسام الاجزاء الغذائية ولا يلزم هو الايلام لان ذلك انما هو في التفريق
الغير الطبيعي وبالجملة لما كان معنى النمو صيرورة الجسم اعظم مما كان بالطريق المخصوص كان النامي هو ذلك الجسم الذي ورد عليه الغذاء
وهو في اول الامر الجسم الاصلي ثم الحاصل بالتغذية والتنمية وهكذا الى ان يبلغ كمال النشو قوله وقد يقال اشارة الى ما ذكره الامام
من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه به والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد مساويا
للمتحلل والنامية تفعل ازيد من المتحلل ولا شك ان القادر على الشيء قادر على مثله والجزء الزائد مشابه للاصل فاذا قويت على تحصيل
الاصل و الزائد مع [illegible] القوة على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك الى النقصان
لضعف في القوة وقلة في المادة وعظم في العضو واعترض بان التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان الى مبدا واحد اعني ان
الى التغذية لما كان بايراد البدل والتشبيه والالصاق [illegible] الى قوة ثالثة وهذا ما قال في الشفاء ان شأن الغاذية ان توفي
كل عضو من الغذاء بمقدار عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقدار الذي له على السواء واما النامية فتسلب جانبا من التصرف
من الغذاء ما يحتاج اليه الزيادة في جهة اخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى بيان ذلك ان الغاذية اذا انفردت
دون فعلها وكان ما توردها اكثر مما يتحلل فانها تزيد في عرض الاعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالتسمين ولا تزيد في الطول زيادة ما
يعتد بها والنامية تزيد في الطول اكثر كثيرا مما تزيد في العرض قال ـــــ ولهذا لما ادى الضعف اشارة الى ما ذكروا في
ضرورة الموت من جهة القوة الفاعلية وفسروا الموت بتعطل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي الفاعل
كان ذلك لانتهاء الرطوبة الغريزية اصلا اي ما يقوم بها من الحرارة الغريزية وافعالها موت طبيعي والا فغير طبيعي وحاصل الكلام

طبيعته م

جدا م

النامية وهي التي تدخل الغذاء بين اجزاء الجسم فتزيد في اقطاره بنسبة طبيعته وقد يقال انها الغاذية الا انها في الابتداء تفي بايراد البدل والزيادة لفرط القوة وصغر الجثة وكثرة الرطوبة وفي الآخر تعجز عن ذلك م

الغاذية م

قويت على تحصيل الزائد وتكون هي النامية الا انها في الابتداء تكون قوية على ايراد بدل الاصل م

البدن م

وقلة الرطوبة الى العجز عن ايراد البدن حتى الاجل م

الموت الطبيعي

باهر القوى م

ان لبطلان الرطوبة الغريزية اسبابا ضرورية فيكون ضروريا فيكون انطفاء الحرارة ضروريا لبطلان مادتها فيكون تعطل القوى ضروريا
لبطلان آلتها وتلك الاسباب مثل انتشاق الهواء المحيط للرطوبة من الخارج ومعاونة الحرارة الغريزية من الداخل ومعاضدة الحركات
البدنية والنفسانية الضرورية في ذلك مع عجز الطبيعة عن مقاومة تلك التحللات بايراد البدل دائما لما سبق من تناهي القوى الجسمانية على ان
هناك امرا اخر يعين على انطفاء الحرارة الغريزية بطريق الغمر لغلبته في الكم وبطريق الغمر لمضادته في الكيف وهو ما يستولي من الرطوبة الغريبة
الباردة البلغمية بواسطة قصور الهضم هذا ولو فرضنا فعل الغاذية اعني ايراد البدل دائما غير متناه فليس التحلل دائما على حد واحد بل يزداد
يوما فيوما لدوام المؤثر اعني التحللات المذكورة في شان واحد هو الرطوبة الغريزية فالبدل لا يقاومه فيها بالضرورة فيتادى الامر الى افناء التحلل
للرطوبة بل لو فرضنا البدل دائما على مقدار المتحلل فلا خفاء في انه لا يقاومه لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية تحرث ونضجت في اوان
الغذاء ثم في اوعية المني ثم في الرحم والبدل لم يتحير الا في الاولى فيكون اثر لفه بدلا منها كايراد الماء بدلا من الدهن في السراج قال ___ ومنها
المولدة وهي قوة شانها تحصيل البذر وتفصيل الاجزاء المختلفة وهيئات مناسبة وذلك بان تفرز جزءا من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدأ
لشخص اخر من نوع المغتذي او جنسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو ثم تفيده بعد الاستحالات
الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البذر او لجنسه كما في البغل والمحققون على ان هذه الافعال مستندة الى قوى
ثلث بينوا حالها على ما عرف في الانسان وكثير من الحيوانات الاولى التي تجذب الدم الى الانثيين وتتصرف فيه الى ان يصير منيا وهي ما
تفارق الانثيين وتخص باسم المحصلة والثانية التي تتصرف في المني فتفصل كيفياتها المزاجية وتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فتعين
مثلا للعصب مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة تعد مولد الاعضاء وتخص هذه باسم المفصلة والمميزة
الاولى تمييزا عن المغيرة التي هي من جملة الغاذية اعني التي تغير الغذاء الوارد على البدن الى مشاكلة اعضائه فانها انما تكون بعد تصرف المغيرة الاولى
وحصول البدن باعضائه والثالثة التي تفيد تمييز الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها واوضاع بعضها عن بعض وكيفياتها وسائر ما يتعلق
بها من مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء وهذه تخص باسم المصورة ومحلها المني كالمفصلة وفعلها انما يكون
في الرحم وكلام القوم متردد في ان المولدة اسم للقوى الثلث جميعا او للمحصلة وحدها او لها وللمفصلة معا والاول هو المفهوم من الشفاء
والاشارات حيث حصر القوى الطبيعية في الغاذية والنامية والمولدة من غير تعرض للمصورة ولذا قال ___ الشارح للاشارات
ان المولدة لمثل تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة الى نوعين محصلة ومفصلة فاراد بالمولدة اولا المعتبر فيها حفظ النوع ليعم الاقسام
ثم ثانيا المتصرف اولا على وجه التصوير ليكون اخص بل كلام الشفاء صريح فيما ذكرنا لانه قال المولدة قوة تاخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا هو
شبيه بالقوة فتفعل فيه باستمداد اجسام اخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما يصير شبيها به بالفعل وقال للمولدة فعلان احدهما تخليق
البذر وتشكيله وتطبيعه والثاني افادة اجزائه في الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والملاسة
وما يتصل بذلك متسخرة تحت المتفرد بالجبروت والثاني اعني كون المولدة اسما للمحصلة مذهب بعض الاقدمين وبه يشعر ما نقل عن ابن سينا
ان النوع المولدة يخدمها المغيرتان اللتان احديهما المفصلة والاخرى المصورة والثالث اعني كونها اسما لما يعم المحصلة والمفصلة مذهب
الجمهور والمصرح به في القانون حيث قال ان القوى المتصرفة لبقاء النوع تنقسم الى نوعين الى المولدة والمصورة والمولدة نوعان نوع
يولد المني في الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التي في المني فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو قال ___ ونقل عن بعضهم اشارة الى ما
ذكره الامام واختاره بعض الحكماء المتاخرين وهو ان العقل قاطع بامتناع صدور هذه الافعال المختلفة والتركيبات العجيبة الدالة
على غاية القدرة والحكمة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا مع انها حالة في جسم متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج على اختلاف
الرأيين لان عند ارسطو جزء المني كالكل في الاسم والحد من غير اختلاف في الحقيقة لكونه منفصلا عن الانثيين فقط وعند بقراط اجزاء
المني مختلفة بالحقائق متمايزة في نفس الامر اذ يخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وكذا سائر الاعضاء غاية الامر انهم
ما ان

الغمر

وهي التي تحصل من الغذاء ما يصلح مبدأ لشخص اخر من نوع المغتذي وتفصيله الى اجزاء مختلفة وتفيدها الهيئات التي لها بحسب مثلا بالفعل والجمهور على ان المولدة هي التي تحصل المادة وتفصلها وتحصيل الهيئات قوة اخرى تسمى مصورة

قديرة

القوتان

لتقطع باستحالة صدور مثل هذه الافعال التي هي العمدة في الاستدلال على قدرة الصانع وعلمه وحكمته عن قوة بسيطة عديمة الشعور حالة في مادة متشابهة الاجزاء او التصاعد او الامتزاج

بحث نفيس

بان قوى النفس آلات لها وخوادم فيمتنع حدوثها قبل النفس وفعلها بذاتها فانما يتوجه لو جعل النفس حادثة بعد البدن والمصورة عن قوى نفس المولد كالغاذية
ذات المبدأ ودل على اضطرابهم في ذلك اضطرابهم في ان الجامع للاجزاء والحافظ لها ماذا فذكر الامام ان الجامع للاجزاء بدن الجنين نفس الابوين ثم يبقى المزاج في تدبير
نفس الام الى ان يستعد لحدوث نفس تكون هي الحافظة له والجامعة لسائر الاجزاء ونقل ابن سينا ان الجامع نفس الابوين والحافظ للاجتماع اولا القوة المصورة
لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وصرح في الشفاء بان الجامع للاسطقسات بدن كل حيوان والمؤلف لها على ما يصلح والحافظ للنظام على ما ينبغي هي النفس التي له
والاشبه ما قيل ان المتصرف اولا نفس الابوين بقواها الى ان تفرز من الاخلاط ما يصلح مادة للمني وبعده بالصورة تحفظ مزاجه ثم يتكامل في الرحم الى ان
يستعد لنفس يصدر عنها مع حفظ المزاج الافعال النباتية فتجذب الغذاء الى تلك المادة وتعدها لقبول نفس يصدر عنها مع ما سبق الافعال الحيوانية وهكذا
الى الناطقة

ثم انه في الحس وهذا معنى تشابه الامتزاج ولكل من الفريقين احتجاجات مذكورة في موضعها فعلى الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث من
فعل المصورة في المني هو الكرة على ما هو شان فعل القوة الغير الشاعرة في المادة المتشابهة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحاصل كرات مضمومة
بعضها الى بعض وان لا يبقى وضع الاعضاء وترتيبها على نسبة واحدة لكون المني رطوبة سيالة لا تحفظ الوضع والترتيب فان قيل
انما يمتنع اختلاف اثار القوة العديمة الشعور في المادة الواحدة لو لم تقع القوة المفصلة فيها اجزاء واختلاف مولدة للاعضاء قلنا
فيعود الكلام الى القوة المفصلة فان اعترفوا بان القوى انما هي بمنزلة الوسائط والآلات لا الفواعل والمؤثرات وانما هو خالقها
القادر المختار الفعال لما يشاء فقد اهتدوا ولم يبق سبيل الى اثبات القوى والحاصل ان ما يدرك بعلم التشريح من الصور والكيفيات
والاوضاع في بدن الانسان يمتنع ان يجعل فعل القوة المصورة في مادة المني اما من جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور واما من جهة القابل
فلكونه متشابها وقد يجاب عن الاول بانه استبعاد وانما يمتنع لو لم يكن ذلك باذن خالقها بمعنى انه خلقها لذلك واوجدها كذلك وعن الثاني
بانه لو سلم بساطة القوة المصورة وتشابه اجزاء المني فلا خفاء في انه من اجسام مختلفة الطبائع ومع ذلك لا يلزم ان يكون الحيوان كرة او كرات
لجواز ان يكون فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد من الاجزاء قال ___ واما الاعتراض فقد يورد هنا سؤال وهو ان
الفلاسفة المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس والآت لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صورة الاعضاء فالقول باستناد
صورة الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها غير مستعملة اياها وهو باطل وجوابه بعد تسليم ان النفس
ليست بقديمة كما هو رأي بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو رأي بعض المليين ان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى
النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى نفسه النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة كما هو رأي البعض او من قوى النفس
الناطقة للام فلا اشكال الا ان كلامهم مضطرب في ذلك على ما يشعر به اضطرابهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ
لها ام لا وفي انه نفس المولود ام غيرها فذكر الامام ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس
الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل عن ابن سينا
ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة
ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وذكر في الشفاء ان النفس التي لكل
حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفتها ومركبتها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي
والاشبه بقواعدهم ما ذكر في شرح الاشارات وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها
بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة مبدأ لتلك القوة
تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير
مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفه وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير
تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها بهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم
الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها تلك
الافعال ايضا فيتم البدن مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وتذهب بها تلك القوى في احوالها حتى
تبدأ حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر ويستعد
لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فيبدأ الحرارة الجاذبة في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية و
تجمرها كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة
فتجتمع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف

تميز

يذكر

تحصل

تقرر

الى تلك المادة فتجذبها

يحل الاجل

مجاورة

وبالتجمر

في تعدد هذه القوى بالذات اذ لا يمتنع استناد تعدد الافعال واختلافها بالقوة والضعف وتفاوتها بالحدوث والبقاء الى اختلاف القوابل والآلات
ثم في مغايرتها للنفس النباتية او الحيوانية وفي مغايرة الغاذية للخوادم وفي ان مبدأ تحصيل الغذا وتشبيهه والصاقه واحد او متعدد ومتجزئ وفي كيفية صدور هذه
الافعال المتقنة عن القوى الضعيفة سيما اذا تؤمّل بما نشاهد في انواع الحيوان والنبات من عجايب الصور والاشكال وغرايب النقوش والالوان والتجأوا على
موجب الفطرة السليمة الى اذن الخالق القدير وتقدير العزيز العليم

مراتبها النفس البدن المولود وبيّن من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيّين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء الغذائية
اليها الى ان يتم البدن والى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وفيه ــــــــ لهم تردد وتبع لما كان كلامهم في باب القوى مبنيا
على الحدس والتخمين دون القطع واليقين وقع منهم تردد في عدة مواضع منها ان الغاذية والنامية والمولدة قوى متعددة بحسب الذات
ام بمجرد الاعتبار ويكون اختلاف الافعال والاثار راجعا الى اختلاف الالات والاستعدادات مثلا تفعل الغاذية التنمية اذا كان
الوارد زايدا على المتحلل والتوليد فيما اذا صار صالحا لان يصير منيا وحاصلا في الانثيين ويعرض لافعالها قوة او ضعف في بعض
الاحوال لاسباب عايدة الى المولود والالات وزيادة الحرارة الغريزية ونقصانها وكذا تفاوتت في الحدوث بان يحدث التوليد بعد التغذية
والتنمية ويبقى التوليد دون التنمية وتبقى التغذية دون التنمية والتوليد وما تقرر عندهم من ان اثر الواحد لا يكون الا واحدا فانما
هو في الواحد بجميع الجهات ومنها ان النفس النباتية اسم لهذه القوى في النبات وكذا الحيوانية في الحيوان ام هي صورة جوهرية مبدأ
لهذه القوى في النبات وللحس والحركة ايضا في الحيوان ولادراك المعقولات ايضا في الانسان ومنها ان الغاذية هل هي مغايرة
بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هي عبارة عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره وايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعة
واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار بمعنى ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الادراك وامساك عند الاحساس ودفع عند الانضمام
ومنها ان الغاذية على تقدير مغايرتها للبواقي هل هي قوة واحدة فعلها التحصيل والتشبيه والالصاق ام قوى ثلث متغايرة بالذات
مبادي للافعال الثلثة وميل ابن سينا الى الثاني وهو الظاهر من قواعدهم ثم انها نفس القوى الثلث لا قوة اخرى تستخدمها الا ليس
هناك فعل آخر غير ايراد البدل والتشبيه والالصاق ومنها انه كيف تصدر هذه الافعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص عن
القوى التي هي اعراض قائمة بالاعضاء لا يتصور لها قدرة وارادة وعلم خصوصا اذا تؤمل في الصور العجيبة والاشكال الغريبة
والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة الموجودة في انواع النبات والحيوان فان العقل لا يكاد يذعن لصدورها عن القوة التي سموها
مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة كيف وقد ورد الكتاب الالهي في عدة مواضع بانسنا دجميع ذلك الى الله سبحانه
واسناده الى ملائكته على كونه قادرا حكيما وصانعا قديرا والفلاسفة ايضا لما رجعوا الى الفطرة السليمة صرحوا بان هذه القوى انما
تفعل ذلك باذن خالقها القدير وموجدها الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نعلم قطعا ان مافي التغذية والتنمية والتوليد من الحركات الى الجهات
المختلفة ومن الالصاقات ومن التشكيلات لا يصح بدون الادراك وان هذا الادراك ليس للنفس الانسانية فان هذه الافعال
واقعة في البدن والنفس غافلة عنها وتحدس حدسا موجبا لليقين ان الحيوانات العجم ايضا لا تدرك افعال هذه القوى في ابدانها فاذن
هو ادراك موجود آخر له اعتبار بهذه الانواع وفيه ــــــــ خاتمة لا خلاف في ان النبات ليس بحيوان لان المراد به ما علم فيه
تحقق الحس والحركة وانما الخلاف في حيوته فقيل هو حي لان الحيوة صفة هي مبدأ التغذية والتنمية وقيل لا لان الحيوة صفة هي
مبدأ الحس والحركة الارادية واعترض بانا لا نم انتفاء ذلك في النبات غاية الامر انتفاء العلم بتحققه فيه ومنهم من ادعى تحققه فيه
مستشهدا بالامارات على ما سبق ومنهم من بالغ في اتصافه بالادراك حتى اثبت له ادراك الكليات وهو المعني بالعقل زعما منه
ان ما يشاهد من ميل اناث النخيل الى بعض الذكور دون البعض وميل عروقها الى الصوب صوبها الذي فيه الماء وانحرافها عن
عن الجدار المجاور لا يتأتى بدون ذلك وهذا ينسب الى بعض قدماء الحكماء وفيه ــــــــ المبحث الثالث لا خفاء في اشتراك
القوى الطبيعية بين النبات والحيوان وان كان اشتراكا بمجرد المفهوم دون الحقيقة للقطع بان غاذية الحيوان تخالف بالنوع
غاذية النبات بل صرح ابن سينا بان غاذية كل عضو تخالف بالنوع غاذية عضو آخر ثم الحيوان يختص بقوى اخرى مدركة ومحركة
تسمى نفسانية نسبة الى النفس الحيوانية او الى النفس الناطقة لكونها في الانسان اكمل منها في ساير الحيوانات وذلك
لان الحيوان لزيادة اعتداله قد يختص بما ينفعه ويلايمه وبما يضره وينافيه فاحتاج الى طلب للنافع وهرب عن الضار وذلك
بادراكهما

ادراكهما والافتقار على الحركة الى النافع وعن الضار بخلاف النبات فانه ليس في ذلك الاعتدال وكذلك فانه مركوز في موضعه لا يمكنه التحرك من شيء
الى شيء فيكون قوة الادراك والتحريك فيه ضايعا بل ربما يكون ضايرا ثم كلامهم متردد في ان القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة ام بمنزلة الجنس
وكذا في انقسام كل منهما الى ما له من الاقسام بل في جميع الانقسامات الواقعة في باب القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول
وتمييز الذاتيات والعرضيات عسيرة جدا في الحقايق المدركة بالعيان فكيف فيما لا يعرف الا من جهة الاثار ولا يعقل الا بحسب الاضافات
والاعتبارات لكون الشيء مبدأ التغيير في آخر وفيه ــــــــ وقد يثبت بعضهم انا لا طبا يثبتون جنسا آخر من القوى يسمونها
القوة الحيوانية ويجعلونها مبدأ القوى النفسانية حيث يشترطونها بالقوة التي اذا حصلت في الاعضاء هيأتها لقبول الحس والحركة
وافعال الحيوة لجعل الغذاء بحيث يصلح لتغذية بدن الحيوان وحركات الانبساط عند الغضب والفرح والانقباض عند الخوف
والغم ويستدلون على ذلك بان في العضو المفلوج والذابل قوة تحفظ عليه الحيوة وتمنعه التعفن والفساد وليست هي قوة الحس والحركة
لفقدهما في المفلوج ولا قوة التغذية لفقدها في الذابل فهي التي نسميها القوة الحيوانية واعترض عليهم بوجهين احدهما انا لا نم انتفاء
قوة الحس والحركة في المفلوج وقوة التغذية في الذابل لجواز ان توجد القوة ولا يترتب عليها الفعل لفقد شرط او وجود مانع فان
قيل لو انتفى الشرط او وجد المانع لما ترتب حفظ الحيوة قلنا يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الافعال
دون البعض فان قيل القوة لا تكون مبدأ الا لفعل واحد قلنا فاي حاجة الى ما ذكروا من المقدمات والجواب ان الفلاسفة
معترفون بانتفاء القوتين في المفلوج والذابل وثانيهما ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص او تعلق النفس بالبدن والجواب ان
الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذي به قوام الحيوة في الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ
الحركات والافاعيل المختلفة او مبدأ الادراك والتحريك الارادي وفيه ــــــــ اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة لان الكلام
في القوى التي يشترك فيها الانسان وغيره من الحيوانات واما القوة النطقية المدركة للكليات فستأتي في بحث النفس وكل منهما
من قسمي القوة المدركة جنس او بمنزلة الجنس لقوى خمسة كما ان المدركة جنس او بمنزلة الجنس للقسمين وذلك ظاهر في الحواس الظاهرة
لما ان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات ويعلقها بما يخصها من الالات واما الباطنة فتثبت بالبرهان كما سيأتي على التفصيل ثم لا جزم
بالقول بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة لما الممكن فقد لا يوجد لانتفاء شرط من شرائط الوجود وما يقال ان الطبيعة لا
تنتقل من درجة الحيوان الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع في تلك الدرجة فلو كان في الامكان جنس آخر لكان حاصلا للانسان
لانه اعدل ما في هذا العالم ضعيف وكذا ما يقال ان الادراك كمال للنفس وهي مستعدة لحصول الكمال ولا ضنة من جانب الواهب
فلو امكن وجود قوة اخرى ادراكية لكانت حاصلة للنفس ومنهم من زعم ان مدرك اللذة والالم حاسة اخرى غير العشر فانا من النفس
او نا لم يجد من نفسه حالة ادراكية مغايرة لتعقل اللذة والالم وتخيلها وكذا ان تكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف
والغضب وغيرها بهذه المثابة فانا نجد عند تحقق هذه المعاني حالة ادراكية مغايرة لحالة تعقلها بصورها الكلية وتخيلها بصورها الجزئية
والجواب ان اللذة مثلا من قبيل الادراكات لانها ادراك حسي او عقلي وقيل انها هو عند المدرك كمال وخير لا من قبيل المدركات ليطلب لها
حاسة تدركها وفيه نظر واما المحسوسات المشتركة مثل المقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات والاشكال والقرب
والبعد والمماسة ونحو ذلك فليست كما يظن ان مدركها حس آخر بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها قد يستعين بالبعض
او بضرب من القياس والتعقل وفيه ــــــــ اما الحواس الظاهرة فمنها اللمس وهي قوة سارية في الاعصاب الى جميع الجلد
واكثر اللحم والغشاء من شأنها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو
اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء ولانها لو ادركت البعيد ايضا لم يحصل التمييز بين ما يجب دفعه وما لا يجب فيفوت الغرض من خلق
اللامسة اعني دفع الضار وجلب النافع واللامسة للحيوان في محل الضرورة كالغاذية للنبات قال ابن سينا اول الحواس الذي

يصير به الحيوان حيوانا سو اللمس فانه كما للنبات قوة غاذية يجوز ان تفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه
من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ
به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي تدل على امور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق
وان كان دالا على الشيء الذي به تستبقي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه او بدون الحواس الاخر على الغذاء الملايم
واجتناب المضاد وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد وبالجملة فالجوع شهوة الحار اليابس والعطش
شهوة البارد والرطب والغذاء ما يتكيف بهذه الكيفيات اللمسية واما الطعوم فتطييبات فلذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق او غيره
ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف اللمس ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء والا لما يكون بعدم الحس
انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى بما يلاقيها من الحاد واللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية معينان لما به
لذع وكالرية فانها دائمة الحركة فيتالم بما يصطك بعضها ببعض وهو مولد للاجزاء الحادة ومصيب ومستعد للمولد فيتاذى بذلك وكالعظام
فانها اساس البدن وعامة الحركات بها فلو جعلت الحركات اشد بجعل اعضائها اقوى فلو احست لتالمت بالضغط و
المزاحمة وما يرد عليه من المصاكات قال وانبها اي القوة اللامسة بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من توابع
الحيوة وللافلاك حيوة لكونه حركاتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما تكون لجذب الملايم
ودفع المنافي فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليها الكون والفساد وحيطا معطلا مردود بان ذلك انما هو في الارضيات واما
الفلكيات فيجوز ان توجد لغرض اخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك والجواب منع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما
ذهب اليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل على نهج واحد والنار بالعكس وذلك
يدل على شعورهما بالملايم وغير الملايم ففي غاية الضعف قال وما ابن سينا الا تعددها الجمهور ان اللامسة قوة
واحدة بها تدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد
مباديها وذكر ابن سينا في القانون ان اكثر المحصلين على ان اللمس قوى كثيرة بل فوق اربع وقال في الشفاء يشبه ان تكون
اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع او فوقها منبثة معا في الجلد كله احديها في التضاد والذي بين الحار والبارد والثانية
في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة في الذي بين الصلب واللين والرابعة في الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها
في آلة واحدة يوهم تاحدها في الذات وقال ايضا ينبغي ان تكون قوى اللمس قوى كثيرة تختص كل واحدة منها بمضادة فيكون ما يدرك
به المضادة التي بين الثقيل والخفيف غير ما يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد فان هذه افعال اولية للحس يجب ان يكون لكل
جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت في جميع الآلات بالسوية ظنت قوة واحدة كما لو كان اللمس والذوق منتشرين
في البدن كله انتشارا ومماسة اللسان لظن مبدأهما قوة واحدة فلما تميز اعرف اختلافهما وليس يجب ان يكون لكل واحدة من هذه
القوى آلة تخصها بل يجوز ان تكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك انقسام في الآلات غير محسوس ثم قال فان قيل
فالسمع ايضا يدرك المضادة التي بين الصوت الثقيل والحاد والتي بين الصوت الخافت والجهير وغير ذلك فلم لم تجعل قوى كثيرة
فالجواب ان محسوسه الاول هو الصوت وهذه اعراض له وتوابع بخلاف اللمس فان كل واحدة من المتضادات تحس لذاتها
لا بسبب الاخر ولما كان السؤال في الذوق المدرك للطعوم المتضادة ظاهرا اجاب الامام بان الطعوم وان كثرت فبينها تضاد
واحد بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة والحكما اوجبوا ان
يكون الحاكم على كل نوع من انواع التضاد قوة واحدة تسمى بالشعور والتمييز وانت خبير بان دعوى تنوع التضاد في الملموسات ان
كانت من جهة ان تنوع المعروضات يوجب تنوع الاضافات العارضة فالكل سواء وان كانت بالنظر الى نفس التضاد فلا يتم بدون
برهان

وبدونه بارشاد

بعضهم للفلكيات وبعضهم للبسائط العنصرية

١٩

حاكمة

والتمييز

ومنها الذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بشرط المماسة وتوسط الرطوبة اللعابية وخلوها عن المثل والضد ١١٥
لتتكيف بكيفية الطعوم او تخالطها اجزاء منه فيغوص وما في اللسان ثم الذائقة واللامسة قد يتميز اثرهما كالحلاوة والحرارة وقد لا يتميز به كالحرافة ومنها الشم وهي قوة
في زائدتي مقدم الدماغ تدرك بها الروائح بان يصل اليها الهواء المتكيف بها لا اجزاء تنفصل عن ذي الرائحة والا لانتقص وزنه وحجمه بكثرة شمه ثم قد يعين انفصال الاجزاء
التجارية على تكيف الهواء بسرعة وكثرة اللمس على تحلل رطوبات المشمومات ولذا تهيج الروائح بالحر وتذبل التفاحة بالشم ولا يان يوثر المشموم ما تكون اله من غير
نسبية الا في الهواء والا لما ادرك الرائحة من حضر بعد زوال المشموم واما انه كيف يفعل ذو الرائحة في فراسخ والتاريخ شدة تاثيرها لا تسخن الا ما يقرب منه ولا يحد استبعاد ثم
ومن الفلاسفة من يزعم ان للفلكيات شما وفيها روايح واشتراط وصول الهواء الى الخيشوم انما هو في عالم العناصر ومنها السمع وهي قوة في عصب باطن الصماخ تدرك بها الاصوات

برهان وتعدد ومن سخيف الكلام ما قيل ان تباين الكيفيات الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات
الثواني الحادثة من تفاعلها كالروائح والالوان والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقي الحواس ومهنا بحث آخر وهو ان
المدرك بالحس هو المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني العقلية فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة تعدد
انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك افعالا مختلفة
من مبدا واحد بالذات والاعتبار قال ومنها الذوق هو تال للمس في المنفعة بحيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو تشهية
الغذاء واختياره ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان الملامسة لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار تؤدي الحرارة
بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة الخالية عن طعم والا لم تؤد الطعم بصحة كما في بعض الامراض
واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء ذي الطعم مخالطة تنتشر فيها ثم تنفذ فيغوص في اللسان حتى يخالط اللسان فيحسه او بان
يستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم ويقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الاول تكون الرطوبة واسطة تسهل وصول جوهر المحسوس
الحامل للكيفية الى الحاس ويكون الاحساس بملامسة الحاس المحسوس بلا واسطة وعلى الثاني يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة و
يكون بلا واسطة قال وما في اللسان يعني ان المطعومات كما تفيد ذوقا فقد تفيد بعضها لمسا كما مع تعين في الحس كما في
الحلو الحار واما بدونه ويتركب من الكيفية الطعمية ومن التاثير اللمسي شيء واحد يصير كطعم واحد مثل الحرافة فانها طعم مع تفريق وتسخين
وكالحموضة فانها طعم مع تفريق بلا اسخان وكالعفوصة فانها طعم مع تخفيف او تكثيف قال ومنها الشم الجمهور على ان
ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل
الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة ولا تبخر وانفصال اجزاء ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول
الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب
به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويفنى بالكلية مع ان الرائحة تدرك في الهواء الاول ازمنة متطاولة والمسك العزيز والثاني بان الشم لو
لم يكن بالتبخر وتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها من ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير تذكي الروائح وكذا كان
البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر
وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها وتمسك الآخرون بان
النار مع شدة احالتها لما يجاورها لا تسخن الا مسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة وربما تبلغ مسيرة ايام على
ما حكي ارسطو انه وقع بجهة يونان التي لا رخم فيها فسافرت الرخم اليها لروائح الجيف من مسيرة ايام والجواب انه استبعاد ولا دليل
على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية قال
ومن الفلاسفة من نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم ان الافلاك والكواكب لها شم وفيها روائح ورد عليهم المشائين بانه لا
هواء هناك والا لكان حار واجيب بان اشتراط ذلك انما هو في العنصريات ومن كلمات بعض المتاخرين انا عند اتصالنا بالفلكيات
في نوم او يقظة نشم منها روائح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى ما هناك ولذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل
كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة معروفة يستنشقونها ويتلذذون بها وبروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على من يرتب
ذلك ما هو مستعد له قال ومنها السمع قد سبق في بحث الصوت ما يغني عن شرح هذا الموضع والمراد بالهواء المتوسط
هو المتموج الحامل للصوت سواء كان معلولا للقرع او للقلع ومعنى توسطه بين القارع والمقروع كونه بين الجزء الذي يقبل الصدم
من تجويف الصماخ وهذا ظاهر واما الاشكال في عبارة الشفاء وهو ان السامعة قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ
تدرك صورة ما يتادى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيتادى تموجه

ومنها بحضر من الملمس

١٧

نفس

الذائقة

بكيفية

التشمم

ربما

الشامة

يتكيف

ولهذا

بعد الصمم

السامعة

والعمدة في اثبات الاول ان نور العين مرئي وانطباع الشبح الشيء في المقابل الصقيل المستنير ضروري لكنه لا يفيد كون الرؤية بذلك وقد يستدل بالغبار على حار الحواس حيث بانتها المحسوس وبان صورة الشمس قد تبقى زمانا في عين من اطال النظر اليها ثم اعرض وبان القريب مرئي اكبر وما ذلك الا لكون الانطباع على مخروط في الهواء قاعدته سطح المرئي فعند القرب يكون وتر الزاوية اعظم وهو ضعيف تمسك اصحاب الشعاع بانه يتفاوت الرؤية بقلة الشعاع وكثرته وغلظه ورقته ووقوع المرئي في سهم المخروط وجوانبه وقد ثبت بدفع الظلمة اتصال النور بالعين وعند تغميض العين على السراج خطوط شعاعية والجواب ان مرجع ذلك الى نور العين بالروح الباصرة المعد لحصول مثله في المقابل المرتسم بينه وبين المرئي مخروط وهي وكان هذا هو المراد بخروج الشعاع او الجسم الشعاعي للقطع بانه يمتنع ان يخرج من العين ما ينبسط في [illegible] كرة العالم وان يتحرك الى الجهات وينفذ في السموات ولا يتشوش بهبوب الرياح الى غير ذلك

الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته حيث اقتصر في سبب الصوت على القرع مع تصريحه بانه قد يكون بالقلع فلك ان يقوم الصوت بكل جزء من اجزاء الهواء النافذة في المنافذ الضيقة يكون السماع مشروطا بكون الوصول اولا لعدم الانتقال عن المماس

ولا يمتنع اشارة الى دفع اشكالين احدهما ان الهواء المتموج يمتنع ان يبقى على هيئته من تقطيعات الحروف وتشكيلاتها عند دخوله في المنافذ الضيقة ومصادماته للجدران الصلبة وثانيهما ان الهواء الحامل للصوت ان قام الصوت بمجموعه لزم ان لا يسمعه الا واحد من الحاضرين لان مجموعه لا يصل الا الى صماخ واحد وان قام بكل جزء منه لزم ان يسمعه كل سامع مرارا بعدد ما يتأدى اليه من اجزاء الهواء المتموج فلك فما يحكى يعني ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك لكن نسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهره نغمة وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى فلك ومنها البصر

وسماع الاصوات الفلكية لا يبتني على الاصول الفلسفية

للافلاك اصوات عجيبة ونغمات غريبة

وقد تقرر في علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب فالزوج الاول مبداؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى والدليل على كون القوى المدركة في المحال المذكورة هو ان الآفة فيها توجب الآفة في تلك القوى واختلفوا في كيفية الابصار فقيل انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويمتد الى العين بل بان يحدث مثل صورته في المرآة ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف ولما اعترض على هذا بوجهين احدهما ان المرئي حينئذ يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون بانا نرى نفس هذا الملون وثانيهما ان شبح الشيء مساو له في المقدار والا لم يكن صورة له وشبها له فيلزم ان لا نرى ما هو اعظم من الجليدية لان امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة اشار الى الجواب بانه لما كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح كما في العلم وبان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة فالمراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار غاية الامر انا لا نعرف لمية ابصار الشيء العظيم وادراك البعد بينه وبين المرئي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية وتأديتها بواسطة الروح المصبوبة في العصبتين الى الباصرة وقيل ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط مصمت او متألف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط بل على الاستواء لكن يثبت طرفه الذي على العين ويضطرب بطرفه الآخر على المرئي وقيل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الابصار وقيل لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال الموانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين فلك والمشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع ١٥

القول بانطباع شبح المرئي في الرطوبة الجليدية والقول بخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط تمسك الاولون بوجوه آخر وهو العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة لا سيما للمنتبه من النوم عند وكذا عند امرار اليد على ظهر العين السوداء ولانه الانسان اذا نظر نحو انفه قد يرى عليه اثرا من الضياء واذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لاستمداد العين من النور في ذلك الوقت واذا غمض احدى العينين يتسع ثقبة العين الاخرى وما ذاك الا لان جوهرا نورانيا ملأه ولانه

لولا انصباب الارواح النورانية من الدماغ الى العين لما حصل تبقيا الابصار مجوفتين وهذا بعد تمامه انما يفيد انطباع الشبح لا كون الابصار به وثانيها ان سائر الحواس انما تدرك بان يأتيها صورة المحسوس اليها لا بان يخرج منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بلا جامع وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها تبقى صورتها في عينه زمانا ورد بان الصورة في خياله لا عينه كما اذا غمض العين ورابعها ان الشيء بعينه اذا قرب من الرائي يرى اكبر مما اذا بعد عنه وما ذاك الا لان الانطباع على مخروط من الهواء المشف رأسه متصل بالجليدية وقاعدته سطح المرئي حتى انه وتر لزاوية المخروط ومعلوم ان وترا بعينه كلما قرب من الزاوية كان الساقان اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح الذي في الزاوية الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وهذا انما يستقيم لو جعلنا موضع الابصار هو الزاوية على ما هو رأي الانطباع لا القاعدة على ما هو رأي خروج الشعاع فانها لا تتفاوت ورد بانا لا نم انه لا سبب سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع ايضا يثبتون شيئه على ان استلزام عظم زاوية الرؤية عظم المرئي وصغرها صغره محل نظر ولا ما ذكرنا من وجوه الرد اشار بقوله وهو ضعيف تمسك القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعد ومن كثر شعاع بصره مع غلظ كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لقلته يتحلل نهارا بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعشى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا فادته الشمس رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقة قرأ ما كان لم يظهر له منها الا السطر الذي يحاذي البصر وما ذاك الا بسبب ان سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا من جوانبه ورابعها ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل من عينه واشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية انفصلت بين عينيه والسراج والجواب عن الكل انها لا تدل على المطلوب اعني كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا ونحن لا ننكر ان في آلات الابصار اجساما شعاعية مضيئة تسمى بالروح الباصرة يرتسم منها بين العين والمرئي مخروط وهي يتأثر كل المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية تنتشر حركتها عند دوده البعيد فيتحلل لطيفها ويفتقر الى تلطيف اذا غلظ وتكثيف اذا ضعف ورق فوق ما ينبغي ويحدث منها الى المقابل القابل اشعة واضواء تكون قوتها فيما يحاذي مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي والشعاع لسهمه لاستنارته تكون الصورة المنطبقة فيه اظهر وادراكه اقوى واكمل ويشبه ان يكون هذا هو مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزا منهم على ما صرح به ابن سينا والا فهو باطل قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فظاهر واما اذا اريد جسم شعاعي يتحرك من العين الى المرئي فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها وانعدم ثم اذا فتح خرج مثله وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعي من غير قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك ويخرقها ليرى الكواكب وان لا يتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث تميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان يرى القريب قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل نرى الافلاك بما فيها من الكواكب معا وايضا يلزم ان يرى ما في الخرق لكن المسام فيه بدليل الرشح دون ما في الزجاج او الماء ولو كان رؤيته ما فيهما من جهة المسام لوجب ان يكون بقدرها من غير ان يرى الشيء بمجموعه وبمثل هذه الادلة والامارات يحكم ابطال القول بان الابصار بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي فلك هذا والقول بخروج الشعاع يريدان علم المناظر والمرايا فن على حدة اعتنى به كثير من المحققين وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع ونفوذه من العين على المرئي كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام المضيئة على ما يقابلها على هيئة مخروط رأسه عند المقلة وقاعدته عند المرئي فيرى الشيء اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فيضيق زوايا الشيء عند الباصرة وتضيق لذلك الدائرة التي عند المبصر وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا والدائرة صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الابصار ويرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامته واما في الماء فبعضه ينفذ مستقيما وبعضه ينعطف على سطح الماء

١٦ جعلت

الحفيفي المخروط واتى
الخارج الحقيقي

فمنها الحس المشترك وهي القوة التي يجتمع فيها صور المحسوسات بتادّيها اليها من طرق الحواس تدل عليه الحكم ببعض المحسوسات على البعض ومشاهدة النائم والمريض ما ليس في الخارج ومشاهدة الكل القطرة النازلة خطا والشعلة الجوالة دائرة ومبناه على ان صور المحسوسات لا ترتسم في النفس وان كانت هي الحاكمة والمدركة وعلى ضرورة انه لا يرتسم في البصر الا المقابل اذ ما هو في حكمه فان قيل كون اللمس او الذوق ليس بالدماغ قطعي قلنا نعم بمعنى انه ليس بالآلة الاولية المختصة

ثم ينفذ الى المبصر فيرى بالامتداد الشعاعي النافذ مستقيما ومنعطفا معا من غير تمايز وذلك لقرب المرئي من سطح الماء واما اذا بعد فيرى في موضعين لكون رؤيتهما بالامتدادين المتمايزين وكذا اذا غمزنا احدى العينين ونظرنا الى القمر نراه قمرين لان الامتداد الشعاعي الخارج منها يتحرف عن المحاذات فلا يلتقي مؤدى الامتدادين في الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين فيرى المرئي اثنين ومن هذا الاحول وفيما اذا وضعنا السبابة والوسطى على العين مع اختلاف في الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين وكذا لو نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وفي السماء قمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا القبيل رؤيته التي في المرآة وذلك ان الشعاع الممتد من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم آخر ومنعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه بشرط ان يكون جهة مخالفة لجهة الرائي واما السبب في رؤية الشجر على شط النهر منتكسا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد من الرائي الا ان تتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع فتحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء فترى راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجر فيرى منتكسا وبيان ذلك بالتحقيق في علم المناظر قال وقد يشترط في الابصار زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم العادية على ما سبق تحقيقه ومنهم من قال اشتراط هذه الشروط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او كون الآلة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما في الآخرة قال او في حكم المقابل يعني كما في رؤيتنا لوجهنا في المرآة قال واما الحواس الباطنة فهي ايضا على حسب ما وجدناه خمس وذلك اصل امكان غيرها وما يقال انها مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او للمعاني والمعينة اما حافظة للصور او للمعاني واما متصرفة فيها بوجه ضبط وجعل الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على الادراك اما الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فهي القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بتادّيها اليها من طرق الحواس ويدل على وجودها وجوه الاول انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحلو وهذا المشموم وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عنده الا نوع مدركاته فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليتم الحكم بينها ٢ ان النائم او المريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج ولا في شيء من الحواس الظاهرة فلا بد من قوة لها المشاهدة ٣ انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذاك الا لانها قوة غير البصر يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة وتبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة ومنع ذلك على ما ذكره الامام مكابرة والى هذا اشار في المتن بما ذكر من ضرورة انه لا يرتسم في البصر الا المقابل او ما هو في حكمه واما قوله ومبناه على ان صور المحسوسات لا ترتسم في النفس فاشارة الى الجواب اعتراض آخر وهو انه لا يلزم من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس وكذا الصور التي يشاهدها المريض والنائم وصور المحسوسات المحكوم فيها بالبعض على البعض كهذه الصفرة والحلاوة وغيرها الا ترى انا نحكم بالكلي على الجزئي كحكمنا بان هذه الصفرة لون وزيد انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس فاذا كان الحكم بين الشيئين مستلزما لحضورهما عند الحاكم كان الجزئي حاضرا عند النفس مرتسما فيها كالكلي فلا يثبت الحس المشترك ونحو

ومنها الخيال وهي التي تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحس المشترك ويدل عليه وجهان الاول ان الحفظ غير القبول فلا بد له من مبدأ خاص واجتماعهما في الخيال يجوزان يستند الى المادة والقوة وتنوع ادراكات الحس المشترك يستند الى كثرة طرق التادية كما ان ادراكات النفس وافعالها يستند الى القوى الثاني ان الصورة المرتسمة في الحس المشترك قد تزول لا بالكلية كما في النسيان بل مع امكان الاستحضار بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى لكان الذهول نسيانا وكلاهما ضعيف

الجواب انا معترفون بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينها هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجيء بل في الآلة الجواب فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما في الآلتين كان الحكم بين الكلي والجزئي يكون لارتسام الكلي في النفس والجزئي في الآلة فلا تثبت آلة مشتركة غاية الامر انه لا يكفي الحواس الظاهرة ليصح الحكم حالتي الغيبة والحضور بل لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعصب وكذا اللمس والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة للذوق او اللمس اولا وعلى وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف والآفة في الدماغ توجب اختلال الذوق واللمس بخلاف الآفة في العصب قال ومنها الخيال استدل على ثبوتها ومغايرتها للحس المشترك بوجهين الاول ان لصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فيمتنع اجتماعهما في قوة واحدة يتميز بها الخيال وبان الحس المشترك مبدأ لادراكات مختلفة انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتحفظها وتتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ الا لاثر واحد وبان الخيال لا بد ان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظ بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التادية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة ولا يخفى ان هذا الجواب يرفع اصل الاستدلال لجواز ان لا تكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ او انواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الثاني ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا تكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور لصورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وفيه نظر لجواز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها او الى قوة الارتسام وضعفه ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة قال واضعف منها الابطال احتج الامام على ابطال الخيال بان من طاف في العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم الاختلاط وعدم التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام صور في غاية العظم في جزء في غاية الصغر والجواب انه قياس للصور على الاعيان وهو باطل فانه لا استحالة ولا استبعاد في توارد الصور على محل واحد مع تمايزها ولا في ارتسام صورة العظيم في المحل الصغير وانما ذلك في الاعيان الحالة في محالها حلول الوصف في الموضوع او الجسم في المكان قال ومنها الوهم هي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات كالعداوة المعينة من زيد وقيد بذلك لان مدرك العداوة الكلية من زيد هو النفس والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصور اعني ما يدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعاني بغير المحسوسة فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها حاصلة للحيوانات دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات وهذا موجود في الحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك انواع المحسوسات

خاتمة مقدم البطن الاول من الدماغ محل الحس المشترك ومؤخره للخيال والاوسط للمتخيلة ومقدم الآخر للوهم وآخره للحافظة والعمدة في تعدد هذه القوى وتعيين محالها تعدد الآثار واختلافها باختلاف المحال مع القطع بان الاخس انما هو للقوى الجسمانية وانه لا معنى لآليتها الا ما هو محل لها وانها لا تختل بعضو آخر فلا يصح اتحادها وعود الكثرة والاختلاف الى آلاتها والكل ضعيف م

لم لا يجوز ان تكون آلة الادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بانهم جعلوا من احكام الوهم ما لفا رايا شيئا اصفر حكمنا بانه عسل وحلو فيكون الوهم مدركا للصفرة والحلاوة والعسل جميعا ليصح الحكم وبان مدرك عداوة الشخص مدرك له ضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة الآلات كل منها بآلتها الخاصة ولا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات العجم التي لا نعلم وجود النفس الناطقة لها فتأمل ومنها الحافظة هي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظة للمعاني غير الحافظة للصور وتسميها قوم ذاكرة لما بها الذكر اعني ملاحظة المحفوظ بعد الذهول ومتذكرة لما بها التذكر اعني الاحتيال لاستعراض الصور بعدما اندرست فتأمل

١٩

ومنها المتصرفة اي في الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كتصور انسان له رأسان او لا رأس له وتصور العنقاء وسعد نيا وبالعكس وهي دائما لا تسكن نوما ولا يقظة وبها يقتنص الحد الاوسط بان تعرض ما في الحافظة وهي المحاكية للمدركات والكيفيات المزاجية وتنتقل الى العقد الشبيه وليس من شأنها ان يكون عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام تريد اما بواسطة القوة الوهمية من غير تصرف عقلي وحينئذ تسمى متخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية وتسمى مفكرة فتأمل خاتمة علم بالتشريح ان للدماغ تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس المشترك بآفة تعرض لمقدم البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محله وهكذا الدليل على كون الخيال في مؤخر البطن وكون الحافظة في ... واما الدليل على تعدد هذه القوى فهو اختلاف الآثار مع ما تقرر عندهم من ان الواحد لا يكون مبدأ للكثير فان نبل القاعدة على تقدير ثبوتها انما هي في الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل هو النفس الناطقة او قوة واحدة باعتبار شرائط والآت مختلفة فلنا كون المدرك هي النفس والقوى الجسمانية الآت لها مذهب جمع من المحققين الا انه يشكل بوجود الادراكات للحيوانات العجم واما كون المدرك قوة واحدة جسمانية وهذه المحال الآت لها فمحال لا سبيل اليه اذ لا يعقل آلية العضو لقوة جسمانية لا تكون حالة فيه ولا يخفى صعوبة اثبات بعض المقدمات المورودة في المقامين لعنى اثبات تعدد القوى وتعيين محالها وقد يقال في تعيين محالها بطريق الحكمة والعناية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التأدي اليه سهلا والخيال خلفه لان خزانة التي ينبغي ان تكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال لتكون الصور الجزئية بحذاء معانيها الجزئية والحافظة بعده لانها خزانته والمتخيلة في الوسط لتكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنها منهما بسهولة فتأمل وتردد ابن سينا يشير الى ما قال في الشفاء فيشبه ان تكون القوة الوهمية هي نفسها المتذكرة والمتخيلة والمفكرة وهي نفسها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها وله تردد في ان الحافظة مع المتذكرة اعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان ام قوة واحدة فتأمل واقتصر الاطباء لما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى اصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقيق انواعها بل الى معرفة افعالها ومواضعها وكانت الآفات العارضة لها قد تتجانس اقتصروا على قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط سموها المفكرة وهي الوهم واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة فتأمل واما المحركة لم يبسط الكلام في القوة المحركة لبسطه في القوى المدركة لان المباحث الكلامية لا تتعلق بهذه تعلقها بتلك والمراد بالمحركة اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها وتسمى شوقية ونزوعية وتنقسم الى شهوانية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن نافعا وغضبية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن ضارا واما الفاعلة فهي قوة من شأنها ان تبسط العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدئها ليتبسط العضو المحرك اي يزداد طولا وينتقص عرضا او تقبضه بتمديد الاعصاب الى جهة مبدئها لينقبض العضو المحرك اي يزداد عرضا وينتقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب

ومن جسم شبيه بالعصب تنبت من اطراف العظام تسمى رباطا وعقبا ومن لحم احتشى به الفرج التي بين الاجزاء المتفتشة الحاصلة باشتباك العصب والرباط ومن غشاء يجللها والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع ابيض لدن لين في الانعطاف صلب في الانفصال فتأمل واما مبدأ الشوق فقد يتوهم ان من القوى المحركة قوة اخرى هي مبدأ قريب للشوقية بعيد للفاعلة كالقوة التي تنبعث عنها شوق الالف بالشيء لا لما لوفيه وشوق المحبوس لا لخلاصه وشوق النفس الى الفعل الجميل فانشاء الاحسان وذلك من قبيل القوى المدركة لان مبدأ الشوق والنزوع تخيل او تعقل فتأمل ثم بعض هذه القوى المدركة والمحركة قد تفقد في بعض انواع الحيوان كالبصر في العقرب والخيال في الفراشة او انخاعم تحجب الحلقة كالاكمه ومن ولد مفقودا وبعض الحواس او الحركات او بحسب العارض كمن اصابه آفة اخلت ببعض ادراكاته او حركاته فتأمل المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان الاول في النفس والكلام في العقل لما عرفت من ان الجوهر المجرد ان تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فعقل وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ افاعيله من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية وتجعل النفس الارضية اسما لها وللنفس الناطقة الانسانية فنفسرها بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اول كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف والحركة للجسم والعلم للانسان فان قيل قد سبق ان الحركة كمال اول قلنا نعم بالنظر الى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فانه اول ما يحصل له بعدما لم يكن واما بالنظر الى ذات الجسم فكمال ثاني والمراد بالجسم ههنا الجنس اعني المأخوذ لا بشرط ان يكون وحده اولا وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه لانها الطبيعة الجنسية الناقصة التي انما تتم وتكمل نوعا بانضمام الفصل اليه لا المأخوذ بشرط ان يكون وحده لانها مادة متقدمة بالوجود على النوع غير محمولة عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لا كمال تجعله نوعا بالفعل وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الماهية وانما اخذ الجسم في تعريف النفس لانه اسم لمفهوم اضافي هو مبدأ صدور افاعيل الحياة عن الجسم من غير نظر الى كونه جوهرا او عرضا مجردا او ماديا فلا بد من اخذه في تعريف النفس لا من حيث ذاتها بل من حيث انها كمال العلاقة كما لبنا في تعريف البناء والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي وبالآلي ما يكون له قوى وآلات مثل الغاذية والنامية ونحو ذلك فخرج بالقيود السابقة الكمالات الثانية وكمالات المجردات والاعراض وهيئات المركبات الصناعية وبالآلي صور البسائط والمعدنيات لو ليس فعلها بالآلات لا يقال قيد ذي حياة بالقوة مغن عن ذلك لانا نقول ليس معناه ان يكون ذلك الجسم حيا ولا ان يصدر عنه جميع افعال الحياة والا لم يصدق التعريف الا على النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الاحياء وان لم يتوقف على الحياة ولا خفاء في ان البسائط والمعدنيات كذلك وفائدة هذا القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند من يرى ان النفس انما هي للفلك الكل وان ما فيه من الكواكب والافلاك الجزئية بمنزلة الآلات له فتكون جسما آليا الا ان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحياة تكون دائما وبالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد تكون بالقوة واما عند من يرى ان لكل كرة نفسا وانها من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون وذهب ابو البركات الى انه انما يذكر عوض قولهم آلي فيقال كمال اول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة وعبارة القدماء كمال اول طبيعي لجسم آلي واحترز بالطبيعي عن الكمالات الصناعية كالتشكيلات الحاصلة بفعل الانسان ثم قال وقد يقال كمال اول لجسم طبيعي آلي بتأخير طبيعي وهو اما غلط في النقل واما مقصود به المعنى الذي ذكرنا فظهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع طبيعي صفة لكمال ليس معناه انه يرفع مع التأخير صفة لكمال ويخفض بعده آلي صفة لجسم فانه في غاية القبح وكذا لو رفع آلي ايضا صفة لكمال مع ذكر حياة صفة لجسم بل معناه انه يقدم فيرفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي صفة للكمال فقال كمال اول طبيعي لجسم آلي فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان قيد ذي حياة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي لا معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفها وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليها بمحض اشتراك اللفظ لا وبالاعتبار

وأما عندنا فاستناد الآثار الى القادر واختلاف الاجسام بالعوارض بكونها جواهر متجانسة الا ان النصوص شهدت بان للانسان روحا وراء هذا الهيكل المحسوس الدائم التبدل والتحلل وكادت الضرورة تقتضي بذلك ولو بادنى تنبيه وهو المراد بالنفس الانسانية والمعتمد من اراء المتكلمين انها جسم لطيف سار في البدن لا يتبدل ولا يتحلل او الاجزاء الاصلية الباقية التي لا تقوم الحيوة بأقل منها وكأنه المراد بالهيكل المحسوس والبنية المحسوسة اي من شانها ان تحس ومن آراء الفلاسفة وكثير من المسلمين انها جوهر مجرد متصرف في البدن متعلق اولا بروح قلبي يسري في البدن فيفيض على الاعضاء قوا لنا وجوه الاول انا نحكم بالكلي على الجزئي فيلزم ان يكون مدرك الجزئي هو الجسم ليس الا كما في سائر الحيوانات الثاني ان كل احد يقطع بان المشار اليه بانا حاضر هناك قائم وقاعد وما ذاك الا الجسم الثالث لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى الابدان على السواء فجاز ان ينتقل فلا يكون زيد الآن هو الذي كان والكل ضعيف الرابع ظواهر النصوص ولا تفيد القطع وأما الاستدلال بانه لا دليل على تجردها فيجب نفيه فمع ضعفه معارض بانه لا دليل على تحيزها فيجب نفيه

افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل يستمر على نهج واحد وانه لا يتفاوت ولها رسم واحد اذ لو اقتصر على مبدأيته فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والادراك خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصحيح على المذهب الصحيح وهو ان لكل ذلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف في افعال والالات على انه ايضا موضع نظر لما ذكر في الشفاء من ان النفس اسم لمبدأ اصدار افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا اضافة انه معنى شامل لما صالح لتعريفها على المذهبين لان فعل النفس السماوية ليس على نهج واحد عادم للادراك بل على انحاء مختلفة على رأي وعلى نهج واحد مع الادراك على الصحيح فان قيل النفس كما انها كمال للجسم من حيث انه بها يتم ويحصل نوعا كذلك هي صورة له من حيث انها تقارن المادة فيحصل جوهر نباتي او حيواني وقوة له من حيث انها مبدأ اصدار افعاله فلم اوثر في تعريفها الكمال على الصورة والقوة وما ذكروا من انا نجد بعض الاجسام يتحقق ويصدر آثار مختلفة عنها فيقطع بان ذلك ليس بجسمية المشترك بل لمبادئ خاصة نسميها نفسا ربما يشعر بان الاول ذكر القوة قلنا اما ايثاره على الصورة فلانها بالحقيقة اسم لما يحل المادة فلا يتناول النفس الانسانية المجردة الا بتجوز او تجديد اصطلاح ولانها تقاس الى المادة والكمال الى النوع في تعريف المعنى الذي به يتحصل الجسم فيصير احد الانواع ومصدر الافعال يكون المقيس اليه امر موجود في ذلك المتحصل اولى من المقيس اليه امر بعيد لا يكون موجودا الا بالقوة ولا ينتسب اليه شيء من الافاعيل هذا ملخص كلام الشفاء وتقرير الامام ان المقيس الى النوع اولى لان في الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جزءا منه من غير عكس ولان النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من المادة وكان معناه ان النفس تقاس الى الطبيعة الجنسية المبهمة الا قصد التي انما تتحصل وتتم نوعا بانضياف المعاني الفصلية اليها بل النفس فتعريفها بالكمال المقيس الى النوع الذي هو اقرب الى الجنس من حيث انهما متحدان في الوجود لا يتمايزان الا في العقل بان اخذ هذا مبهما وذاك متحصلا يكون اولى هذا وقد يتوهم مما ذكر الامام ان النفس كمال بالقياس الى الطبيعة الجنسية كانت ناقصة وبانضياف الفصل اليها تحصل النوع ان الكمال يكون بالقياس الى الطبيعة الجنسية على ما صرح به في المواقف وحينئذ يكون توسيط النوع وكونه اقرب الى الطبيعة الجنسية مستدركا وهو فاسد على ما لا يخفى واما ايثاره على القوة فلانها لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحريك ومبدأ القبول والانفعال كالاحساس وكلاهما معتبر في النفس فالاقتصار على احدهما نقصان والاخلال بما هو مدلول النفس استعمال للمشترك في التعريف وكذا باعتبارهما جميعا ولان الشيء انما يكون نفسا بكونه مبدأ الآثار ومكمل النوع ولفظ القوة لا يدل على الاول بخلاف لفظ الكمال ولا شك ان تعريف الشيء بما ينبئ عن جميع الجهات المعتبرة فيه يكون اولى وفي الجملة لما امكن تفسير النفس بما يعم السماويات والارضيات ثم تمييز كل بما يخصها وكان ذلك اقرب الى الضبط اثره في المتن فان قيل قد ذكروا ان للسماويات حسا وحركة وتعقلا كليا فعلى هذا لا يصلح ذلك مميزا للحيوانية والانسانية قلنا ذكر في الشفاء ان المراد بالحس منها ما يكون على طريق الانفعال وارتسام المثال وبالتعقل ما هو بحسب العقل الهيولاني والعقل بالملكة وامر السماويات ليس كذلك ثم مقتضى قواعدهم يعني ان مقتضى ما ذكروا من ان كل نفس مبدأ الآثار مخصوصة وان لكل نوع من الاجسام صورة نوعية هي جوهر حال في المادة وان البدن الانساني يتم جسما خاصا ثم يتعلق به النفس الناطقة يقتضي ان يكون في الانسان نفس هي مبدأ التعقل الكليات وكذا في كل حيوان لخواصه واخرى مبدأ الحركات والاحساسات واخرى مبدأ التغذية والتنمية وتوليد المثل لكن ذكر في شرح الاشارات وغيرها ان ليس الامر كذلك بل المركبات منها ما له صورة معدنية يقتصر فعلها على حفظ المواد المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة ومنها ما له صورة يسمى نفسا نباتية يصدر عنها مع الحفظ المذكور جمع اجزاء اخر من الاسطقسات واضافتها الى مواد المركب وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد ومنها ما له صورة يسمى نفسا حيوانية يصدر عنها مع الافعال النباتية والحفظ المذكور الحس والحركة الارادية ومنها ما له نفس يصدر عنها مع الافعال السابقة كلها النطق وما يتبعه حاكما وأما عندنا يعني لما لم يثبت عند المتكلمين اختلاف انواع الاجسام واستناد الآثار اليها بحسب الى فصول متنوعة ومباد مختلفة بنوا اثبات النفس على الادلة السمعية والتنبيهات العقلية مثل ان البدن واعضاءه الظاهرة والباطنة دائما في التبدل والتحلل والنفس بحالها وان

الانسان

احتجوا بوجوه الاول انها تتعلق تكون محلا لما ليس بمادي كالمجردات ولما يمتنع اختصاصه بوضع ومقدار كالكليات ولما لا يقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة وسائر البسائط التي اليها تنتهي المركبات ولا يمتنع اجتماعه في جسم كالضدين بل الصور والاشكال المختلفة دون مجرد اذ لا تزاحم فيه بين الصور ولو من الضدين او النقيضين ومبناه على كون التعقل بحصول الصورة وعلى نفي ذي وضع غير منقسم وعلى تساوي الصورة وذي الصورة في التجرد وفي الوضع والمقدار وفي قبول الانقسام وفي التضاد واعدامها وعلى استلزام انقسام المحل انقسام الحال فيما يكون الحلول لذات المحل لا لطبيعة تلحقه كالنقطة في الخط المتناهي

وان الانسان الصحيح العقل قد يغفل عن البدن واجزائه ولا يغفل بحال عن وجوده وانه وانه قد يريد ما يأباه البدن مثل الحركة الى العلو وبالجملة فقد اختلف كلمة الفريقين في حقيقة النفس فقيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس وقيل الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة والمحبة والغلبة اي الشهوة والغضب وقيل الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص وقيل جزء لا يتجزى في القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وكأن هذا مراد من قال هي هذا الهيكل المحسوس والبنية المحسوسة اي التي من شأنها ان تحس بها وجمهورهم على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الاعضاء نوراني علوي خفيف حي لذاته نافذ في جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم لا يتطرق اليه تبدل ولا انحلال بقاؤه في الاعضاء حيوة وانتقاله عنها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة في القلب سارية في الاعضاء من طريق الشرايين اي العروق الضاربة او متكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن واختيار المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف متعلقه اولا هو ما ذكره المتكلمون من الروح القلبي المتكون في جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه ويفيده قوة بها تسري في جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى المذكورة فيما سبق احتج القائلون بكونها من قبيل الاجسام بوجوه الاول ان المدرك للكليات اعني النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا هذه الحرارة حرارة والحاكم بين الشيئين لا بد ان يتصور هما والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار وكان المدرك حرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات مع الاتفاق على انا لا نثبت لها نفوسا مجردة ورد بانا لا نسلم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس بل النفس بواسطته ونحن لا ننازع في ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات بالآلات واذا لم يجعل العضو مدركا اصلا لا يلزم ان يكون الادراك مرتين والانسان مدركين على ما قيل ويمكن دفعه بانه يستلزم اما اثبات النفوس المجردة للحيوانات الاخر واما جعل احساساتها للقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت الثاني ان كل واحد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا وهو النفس يتصف بانه حاضر هناك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك ما يقال ان للبدن ادراكات هي بعينها ادراكات المشار اليه بانا اعني النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل وغير ذلك من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة او مغايرة للبدن امتنع ان يكون صفتها غير صفته والجواب ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن ايضا لشدة ما بينهما من التعلق بحيث توصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود وكادراك المحسوسات عند من يجعل المدرك نفس الاعضاء والقوى لا النفس بواسطتها فالمراد به البدن وليس معنى هذا الكلام انا لشدة تعلقها بالبدن واستغراقها في احواله نغفل فنحكم عليها بما هو من خواص الاجسام على ما فهم صاحب الصحايف ليلزم كونها غاية الغفلة الثالث انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع البدن على السواء فلم تتعلق ببدن دون آخر وعلى تقدير التعلق جاز ان ينتقل من بدن الى بدن آخر ولم يحصل القطع بان زيدا الآن هو الذي كان بالامس ورد بانا لا نسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يليق بمزاجه واعتداله الا تلك النفس الفائضة بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاص الرابع النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص الاجسام كالدخول في النار وعرضها عليها وكالترفرف حول الجنازة وكونها في قناديل من نور او في جوف طيور خضر وامثال ذلك ولا خفاء في احتمال التأويل وكونها على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعما منهم ان تجردها ومغايرتها للبدن يبين ذلك وقد يستدل بانه لا دليل على تجردها فيجب ان لا تكون مجردة لان الشيء ما لم يثبت بدليل وهو مع ابتنائه على القاعدة الواهية يعارض بانه لا دليل على كونها جسما او جسمانيا فيجب ان لا يكون كذلك احتجوا اي القائلون بتجرد النفس بوجوه الاول انها تكون محلا لامور يمتنع حلولها في الماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة اما بيان كونها محلا لامور هذا شانها فلانها تعقلها وقد سبق ان التعقل انما يكون بحلول الصورة والانطباع

تجدد

صفتها

احتجاج القائلين بتجرد النفس

المثال والمادي لايكون صورة لغير المادي ومنها لاله وآما بيان تلك الامور وامتناع حلولها في المادة فهو ان من جملة معقولاتنا الواجب وان لم نعقله بالكنه والجواهر المجردة وان لم نقل بوجودها في الخارج لانا ربما نعقل المعنى فنحكم بانه موجود او ليس بموجود ولاخفاء في امتناع حلول صورة المجرد في المادي ومنها المعاني الكلية التي لايمنع نفس تصورها الشركة كالانسانية المشتركة لزيد وعمرو فانها يمتنع اختصاصها بشيء من المقادير والاوضاع والكيفيات وغير ذلك مما لاينفك عنه الشيء المادي في الخارج بل يجب تجردها عن جميع ذلك والا لم تكن مشتركة ولما ليس له ذلك والحاصل ان الحلول في المادة يستلزم الاختصاص بشيء من المقادير والاوضاع والكيفيات والكلية تنافي ذلك فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلا للصورة الكلية عاقلة لها واللازم باطل ومنها المعاني التي لاتقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة وغيرها ذلك والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو مع ذلك فالمطلوب هو وجود مالا ينقسم حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدات واذا كان من المعقولات ما هو واحد غير منقسم لزم ان يكون محل العاقل له غير جسم بل مجردا لان الجسم والجسمانية منقسم وانقسام المحل يستلزم لانقسام الحال فيما يكون الحلول لذات المحل كحلول السواد والحركة والمقدار في الجسم لا لطبيعة تلحقه كحلول النقطة في الخط لتناهيه وحلول الشكل في السطح لكونه ذا نهاية او اكثر وحلول المحاذاة في الجسم من حيث وجود جسم آخر على وضع ما فيه وحلول الوحدة في الاجزاء من حيث هي مجموع ومنها المعاني التي لايمكن اجتماعها الا في المجرد دون الجسم كالضدين وكعدة من الصور والاشكال فانه لاتزاحم بينهما في العقل بل نتصورها ونحكم فيما بينها بامتناع الاجتماع في محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان يجعل وجوها اربعة بان يقال لو كانت النفس جسما لما كانت عاقلة للمجردات او للكليات او للبسائط او للمتنافيات والجواب ان مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند الخصم منها ان تعقل الشيء يكون بحلول صورته في العاقل لا بمجرد اضافة بين العاقل والمعقول ومنها ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة ولم يجز ان تكون جوهرا وضعيا غير منقسم كالجزء الذي لايتجزى ومنها ان الشيء اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة يمتنع حلولها في المادي ولم يجز ان تكون حالة في جسم عاقل لكنها اذا وجدت في الخارج كانت ذلك الشيء المجرد ومنها ان صورة الشيء اذا اختصت بوضع ومقدار وكيفية لحلولها في جسم كذلك كان الشيء ايضا مختصا بذلك ولم يجز ان يكون في ذاته غير مختص بشيء من الاوضاع والكيفيات والمقادير ومنها ان الشيء اذا لم يقبل الانقسام كانت صورته الحاصلة في العاقل كذلك ولم يجز ان تكون منقسمة بانقسام المحل الاعني العاقل مع كون الشيء غير منقسم لذاته ولا لحلوله في منقسم ومنها ان الشيئين اذا كانا بحيث يمتنع اجتماعهما في محل كالسواد والبياض كانت الصورتان الحاصلتان منهما في الجوهر العاقل كذلك ولم يجز ان صورة الشيء قد تخالفه في كثير من الاحكام ومنها ان اجتماعهما في العاقل لايجوز ان يكون لقيام كل منهما بجزء منه ومنها ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه لذاته بل يمتنع حلول البسيط في العاقل الجسماني البتة بناء على نفي الجزء الذي لايتجزى ولايخفى ان بعض هذه المقدمات مما قامت عليه الحجة — الثاني اي من الوجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها متصفة بصفات لا توجد للماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة بيان الاول انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها ولا تضعف بكثرة الادراكات وضعف القوى البدنية ضعفا وكلالا بل تصير اقوى واقدر على الادراك ولاشيء من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان يجعل وجوها احدها انها تدرك ذاتها والآتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته وآلته وادراكاته وثانيها ان النفس لاتضعف في التعقل عند ضعف البدن واعضائه وقواه بل تشتد علمها او تزيد فان الانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو لما حصل له من التمرن على الادراكات واستحضار صور المدركات بكثرة تواتر الافكار المؤدية الى العلوم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات وعند كسر سورة القوى البدنية بالرياضات فلو كان تعقلها بالآلات البدنية لكانت تابعة لها في الضعف والكلال وثالثها انها لو كانت من الماديات لوهنت بكثرة الافعال والحركات لان ذلك شأن القوى الجسمانية بحكم التجربة والقياس ايضا فان صدور الافعال عن القوى الجسمانية لايكون الا مع انفعال لموضوعها كتأثر الحواس عن المحسوسات في المدركة وتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها في الحركة والانفعال لايكون الاعن قاهر يغير طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة

المادي

أصلا

ولم

ولم

المنقسم

ربما

أنها تحرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها ولا يلحقها بكثرة الافعال ضعف الاعضاء والآلات ضعف وكلال بل قوة وكمال ولاشيء من القوى الجسمانية كذلك ومرجعه الى استقراء وتمثيل م

فيه وهم معترفون بان الوجوه الثلثة اقناعية لابرهانية لجواز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا لما هو آلة لها في سائر الادراكات وان يكون كمال القوى الجسمانية العاقلة تعلقه بتغير من الصحة والمزاج بيقين مع ضعف البدن او بعض الاعضاء لاجل الاختلال اوبقاء اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى في الكلال والانفعال — الثالث انه لو كانت النفس الناطقة جوهرا ساريا في جسم او عرضا حالا فيه لزم ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ دائما او غير واقع اصلا واللازم باطل لان البدن او اعضائه مما يعقل تارة ويغفل عنه اخرى بحكم الوجدان وجه اللزوم انه اما ان يكفي في تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه اولا بل يتوقف على حضور الصورة منه كادراك الامور الخارجة فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة كادراك النفس لذاتها ولصفاتها الحاصلة لها لا بالمقايسة الى الغير كالوهم وما هو مذكور لانها بخلاف ما يكون حصولها للنفس بعد المقايسة الى الاشياء المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة غير حاصلة في الموضوع فانها لاندركها دائما بل حال المقايسة فقط وان كان الثاني لزم الثاني لانه لو حصل لها تعقل ذلك الجسم في وقت دون وقت كان ذلك لحصول صورة لها بعد ما لم يكن واذ قد فرضنا النفس مادية حاصلة في ذلك الجسم لزم كون تلك الصورة حاصلة فيه فلزم في مادة معينة اجتماع صورتين لشيء واحد احداهما الصورة المسماة الوجود لذلك الجسم حالتي التعقل وعدمه والصورة المتجددة التي تحصل له حال تعقل النفس اياه وذلك محال لان الصورتين متغايرتان ضرورة والاشخاص المتحدة الماهية يمتنع ان تتغاير من غير تغاير المواد وما يجري مجراها ومبنى هذا الاحتجاج على ان ليس الادراك مجرد اضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لابد من حضور صورة من المدرك عند المدرك وانه لا يجوز ان لايكون حصول الصورة العينية لذلك الجسم كافية في تعقله ومع هذا لا يحتاج الى انتزاع الصورة بل الى حصول شرائط تلك الاضافة المخصوصة وايضا لاتماثل بين الصورتين لان المنتزعة حالة في النفس والاصلية في الجسم بل في مادته ولو جعلنا مثلين من جهة كونهما صورة لشيء واحد من غير اختلاف الا بكون احديهما منتزعة قائمة بالنفس والاخرى اصلية قائمة بالمادة فاجتماع المثلين انما يمتنع من جهة ارتفاع التمايز على ما سبق وههنا الامتياز باق وان جعلا قائمين لشيء واحد لان قيام المنتزعة بواسطة النفس بخلاف الاصلية على ان الحق ان قيامهما بمادة الجسم وقيام المنتزعة بالجسم نفسه وان ذلك انما يلزم لو كان حلول النفس في ذلك الجسم حلول العرض في محله بالطريق مداخلة الاجزاء فافهم — ثم بينوا ان للافلاك نفوسا مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخيل الجزئيات وذلك لان حركة السماويات المستديرة ليست طبيعية لان الحركة الطبيعية تكون عن حالة منافرة الى حالة ملائمة فلو كانت طبيعية لزم في الوصول الى كل نقطة ان يكون مطلوبا بالطبع من حيث الحركة اليها ومهروبا عنه بالطبع من حيث الحركة عنها وهو محال ولا يلزم ذلك في الحركة المستقيمة لان الحركة الى النقطة التي فيما بين المبدا والمنتهى ليست لان الوصول اليها مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع اعني الحصول في الحيز لايمكن بدون ذلك ولا كذلك حال المستديرة اما فيما لاينقطع عند تمام دورة فظاهر واما فيما ينقطع فلان المطلوب بالطبع لو كان هو الوصول الى نقطة الانقطاع لكان مقتضى طبع كل جزء من اجزاء الجسم الواحد البسيط شيئا آخر وهو الحيز الذي يقع فيه ذلك الجزء عند الانقطاع ولكان مقتضى الطبع ايثار الطريق الاطول على الاقصر ولا قسرية لانها انما تكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر وعلى وفق القاسر فلا تختلف في الجهة والسرعة والبطوء فتعين ان تكون ارادية مقرونة بالادراك ولا يكفي الجزئيات لها والكليات وحدها لان نسبة الكلي الى الكل على السواء ولا ادراكات جزئية وتخيلات مختلفة لاستحالة دوامها على نظام واحد من غير انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت لزوم تناهي القوى الجسمانية فاذن لابد لتلك الحركات من ارادات وادراكات جزئية وقد تقرر ان ذلك لايكون الا بقوى جسمانية ومن ارادات وتعقلات كلية وقد تقرر ان ذلك لا يكون الا للذوات المجردة فثبت ان المباشر لتحريك الافلاك قوى جسمانية هي بمنزلة النفوس الحيوانية لابداننا ونفوس مجردة ذوات ارادات عقلية وتعقلات كلية هي بمنزلة نفوسنا الناطقة واعترض بعد تسليم انحصار الحركة في الطبيعية والقسرية والارادية وان التعقل الكلي لايكون الا للمجردات ولا الجزئي الا بالجسمانيات بانا لانم لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع لم لايجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة لاشيئا من الاين والاوضاع

القوة العاقلة لو كانت في جسم فاما ان يكفي في تعقله حضوره فلا ينقطع تعقل النفس ذاته وصفاتها اللازمة التي ليست بالمقايسة الى شيء اولا فلا يحصل اصلا لامتناع تعدد الصورة لشيء واحد في مادة واحدة ومبناه على كون الادراك بحصول الصورة م

واستنادها الى القادر المختار عندنا يقتضي حدوثها مجردة كانت اولا واختلفت ظواهر النصوص في ان الحدوث قبل البدن او بعده واما عند الفلاسفة فقيل قديمة لانها لو حدثت لكانت ... لايكون ابديا ولا عن المحل غنيا وكلاهما ممنوع وقيل حادثة لوجوه الاول انها قبل التعلق تكون معطلة ولا تعطل في الوجود بخلاف ما بعد المفارقة فانها في روح وريحان ... وبيان الثاني انه اذا حدث البدن بمزاجه الخاص فاض عليه نفس تناسب لاستعداده لعموم الفيض والمشروط بالحادث حادث فان قيل فيلزم انتفاؤه بانتفائه قلنا ... شرط الحدوث لا الوجود واعترض بان المترصد لاكتساب الكمال لايكون معطلا وبان المزاج شرط التعلق لا الحدوث الثالث وهو العمدة انها بعد التعلق متعددة قطعا فقبله ان كانت واحدة فالتعدد بعد الوحدة مع منافاته التجرد مستلزم للمطلوب وان كانت متعددة فتمايزها بالماهية ولوازمها ينافي التماثل وبما يحل فيها كالشعور بهويتها مثلا يستلزم الدور وبالعوارض المادية بان يتعاقب الابدان لا عن بداية يستلزم التناسخ وقدم الجسم واما بعد المفارقة فالامتياز باق لما حصل لكل من الخواص واقلها الشعور بهويتها واعترض بمنع التماثل ولو بين نفسين ومنع استحالة قدم الجسم والتناسخ كيف وقد بينوا بيان بطلانه

الى تحرك ولانم ان القسر لايكون الا على خلاف الطبع وان القاسر لايكون الا متشابها ليلزم تشابه الحركات وان الكلي من الارادة والادراك لايصلح مبدا لخصوصيات الحركات ثم لايجوز ان تستند الحركات المتعاقبة الى ارادات وادراكات كلية متعاقبة لا الى ارادة وادراك للحركة على الاطلاق وتحقيق ذلك ما اشار اليه ابن سينا في الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية لايكون الا الوضع المعين ويمتنع ان يكون موجودا لان الحاصل لايطلب وان يكون في الحركة السرمدية جزئيا لان الحركة المتوجهة اليه تنقطع عنده فمطلوب ارادة الفلك يجب ان يكون وضعا معينا مفروضا كليا تعرض له الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعين لاينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلي واعلم ان المشهور من مذهب المشائين والمذكور في النجاة والشفاء ان النفوس الفلكية قوى جسمانية منطبعة في المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح في الاشارات بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة فقال الامام فيجب ان يكون لكل فلك نفس مجردة هي مبدا الارادة الكلية ونفس منطبعة هي مبدا الارادة الجزئية ورد عليه الحكيم المحقق (وهو الطوسي) بان هذا مما لم يذهب اليه احد وان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين متباينتين موالتين لها بل الارادات الجزئية تنبعث عن ارادة كلية ومبدؤهما نفس واحدة مجردة تدرك المعقولات بذاتها والجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة صورته النوعية التي هي باعتبار تحريكها قوة كما ان نفوسنا تحرك ابداننا بعينها ولا يخفى ان هذا مناقشة في اللفظ حيث تسمى تلك الصورة والقوة نفسا قال ——— المبحث الثاني ذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس الحيوانية والانسانية متماثلة متحدة الماهية واختلاف الافعال والادراكات عائد الى اختلاف الآلات وهذا لازم على القائلين بانها اجسام او آلات جسمانية متماثلة لاتختلف الا بالعوارض واما القائلون بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية وانما تختلف في الصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة كل نوع افراده متحدة الماهية متناسبة الاحوال بحسب ما يقتضيه الروح العلوي المسمى بالطباع التام لذلك النوع ويشبه ان يكون قوله عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وذكر الامام في المطالب العالية ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لايشترك منها اثنان في الحقيقة فلم يقل به قائل تصريحا كذا ذكره ابو البركات في المعتبر احتج الجمهور بان ما نعقل من النفس ونجعله حدا لها معنى واحد مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية وهذا ضعيف لان مجرد التحديد بمجرد ما حد لايوجب الوحدة النوعية لان المعاني الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن كل فرد واي طائفة تعرض فممنوع بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهري وقد يحتج بانها تتشارك في كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت من المركبات دون المجردات والجواب بعد تسليم كون النفسية من الذاتيات دون العرضيات ان التركيب العقلي من الجنس والفصل لاينافي التجرد ولا يستلزم الجسمية واحتج الآخرون بان اختلاف النفوس في صفاتها لو لم يكن لاختلاف ماهياتها بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب الخارجية لكان المتفاوتة في احوال البدن والاسباب الخارجة متفاوتة البتة في الملكات والاخلاق من الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل لانه كثيرا ما يوجد الامر بخلاف ذلك بل ربما يوجد الانسان قد تبدل مزاجه جدا وهو على غريزته الاولى ولا خفاء في ان هذا من الاقناعيات الضعيفة لجواز ان يكون ذلك لاسباب لا نطلع على تفاصيلها قال ——— واستنادها يعني ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار وانما الكلام في ان حدوثها قبل البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر اشارة الى افاضة النفس ولا دلالة في الحديث مع كونه خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس البشرية او الجواهر العلوية ولا في الآية على ان المراد احداث النفس او احداث تعلقها بالبدن واما الفلاسفة فمنهم من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل بالاتفاق على ما سيجيء وجه اللزوم ان كل حادث فاسد اي قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بعدم

بعدم

في ان النفوس متماثلة او مختلفة

عدم وقبول العدم ينافي الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد بانه ان اريد انه قابل للعدم اللاحق فنفس المدعى وان اريد الاعم فلاينافي دوام وجوده لدوام علته وثانيهما انها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لما مر من ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ورد بمنع الملازمة فان ما مر على تقدير تمامه لايفيد لزوم مادة يحلها الحادث بل يحلها او يتعلق بها وهذا لاينافي كونه مجردا في ذاته وذهب ارسطو وشيعته الى انها حادثة لوجوه الاول انها لو كانت قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة ولا معطل في الطبيعة وجه اللزوم ما سيجيء في ابطال التناسخ ولايلزم تعطيل ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن لانها تكون ملتذة بكمالاتها او متألمة بزوالها وجهلها لانها فتكون في شغل شاغل ورد بعد تسليم ان لا معطل في الطبيعة وان ليس للنفس قبل البدن ادراكات ولا تعلق بجسم آخر بان الترصد لاكتساب الكمال شغل فلا تكون معطلة الثاني انها مشروطة بمزاج خاص يفيض عليه لتمام الاستعداد في القابل وعموم الفيض من الفاعل والمشروط بالحادث حادث بالضرورة فان قيل فيلزم ان ينعدم عند انعدام المزاج ضرورة انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط قلنا يجوز ان يكون المزاج شرطا لحدوثها لا لبقائها كما في كثير من المعدات ورد بمنع الصغرى لجواز ان يكون المشروط بالمزاج تعلقها بالبدن لا وجودها الثالث وهو العمدة في اثبات المطلوب ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وهو باطل بالاتفاق والضرورة للقطع باختلاف الاشخاص في العلوم والجهالات واما ان تتكثر بالانقسام والتجزي وهو على المجرد محال او بزوال الواحد وحصول الكثير وهو قول بالحدوث ولا الى الثاني لان تمايزها اما بذواتها فينحصر كل في شخص ولا يوجد نفسان متماثلان والخصم يوافقنا على بطلانه واما بالعوارض وهو ايضا باطل لان اختلاف العوارض انما يكون عند تغاير المواد ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة الهالكة فتمايزها في الازل بابدان قديمة لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وقد ثبت بطلانه على ما سنشير اليه فان قيل لم لايجوز ان يكون تمايزها بما يحل فيها كالشعور بهويتها مثلا قلنا لان هذا انما يتصور بعد التمايز ليكون الحال في هذه مغايرا للحال في تلك فتعليل التمايز بذلك دور فان قيل لو صح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الابدان واضمحلالها لانتفاء العوارض المادية قلنا ممنوع لجواز ان يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها التي لا توجد في الاخرى واقلها الشعور بهويتها واعترض بوجهين احدهما انا لا نسلم بطلان كون كل فرد من افراد النفوس نوعا منحصرا في الشخص فلم لم يحتج على انه يجب ان توجد نفسان متحدتان في الماهية وثانيهما انا لا نم امتناع ان يوجد جسم قديم تتعلق به النفس في الازل ثم تنتقل منه الى آخر وآخر على سبيل التناسخ كيف وعمدتهم الوثقى في ابطال التناسخ مبنية على حدوث النفس كما سيجيء فلو بني اثبات الحدوث على بطلان التناسخ كان دورا فان قيل لكن نبين امتناع تعين النفس بالعوارض البدنية بوجه لا يتوقف على بطلان التناسخ بان نقول لو كان تعين هذه النفس بالعوارض المتعلقة بهذا البدن لما كانت متعينة قبله فلم تكن موجودة سواء كان التناسخ حقا او باطلا قلنا الملازمة ممنوعة لجواز ان تكون قبل هذا البدن متعينة ببدن آخر متعين وقبله بآخر وآخر لا الى نهاية فتكون موجودة بتعينات متعاقبة فلا بد من ابطال ذلك وقد يجاب عن الاعتراضين بان الكلام الزامي على من سلم تماثل النفوس وبطلان التناسخ قال ——— ثم النفس قاطعة يعني ان كل نفس تعلم بالضرورة ان ليس معها في هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وان ليس لها تدبير وتصرف في بدن آخر فالنفس مع البدن على التساوي ليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر واما على سبيل التبادل والانتقال من بدن الى آخر فلوجوه الاول ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان تتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان العلم والحفظ والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذي لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل قطعا الثاني انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان يكون عدد الابدان الهالكة مساويا لعدد الابدان الحادثة لئلا يلزم تعطل بعض النفوس او اجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحد او تعلق واحدة منها بابدان كثيرة معا لكنا نعلم قطعا بانه قد يهلك في مثل الطوفان العام ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة الثالث

ابطال مذهب التناسخ

اذ لو انتقل نفس الى بدن لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وذلك بحصول المزاج الصالح وعند حصوله للاستعداد في القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة لا يقال لا بد مع ذلك من عدم المانع ولعل تعلق المنتقلة مانع ويكون لها الاولوية في المنع بما لها من الكمال لانا نقول لا دخل للكمال في اقتضاء التعلق بل ربما يكون الامر بالعكس فاذن ليس منع الانتقال للحدوث اولى من منع الحدوث للانتقال واعترض على الوجوه الثلثة بعد تسليم مقدماتها بانها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر انساني ولا يدل على انها لا تنتقل الى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى النبات على ما جوزه بعضهم وسماه فسخا ولا الى الجماد على ما جوزه آخرون وسماه رسخا ولا الى اجرام سماوية على ما يراه الفلاسفة وانما قلنا بعد تسليم المقدمات لانه ربما يعترض على الوجه الاول بمنع لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا او الاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا او طول العهد منسيا وعلى الثاني بمنع لزوم التساوي وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا تنتقل نفوس الهالكين الكثيرين او تنتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما توهم من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات شغل وعلى الثالث بانه مبني على حدوث النفس وكون فاعلها قديما موجبا لا حادثا او قديما مختارا وكون الشرط هو المزاج الصالح دون غيره من الاحوال والاوضاع الحادثة وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع اصلا والكل في حيز المنع ملك ـــــ وغاية تشبثهم يعني ليس للتناسخية دليل يعتد به وغاية ما تمسكوا به في اثبات التناسخ على الاطلاق اي انتقال النفس بعد المفارقة الى الجسم آخر انسانيا او غيره وجهان الاول انها لو لم تتعلق لكانت معطلة ولا معطل في الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعة الثاني انها مجبولة على الاستكمال لا يكون الا بالتعلق لان ذلك شأن النفس والا كانت عقلا لا نفسا ورد بانه ربما كان الشيء طالبا لكماله ولا يحصل لزوال الاسباب والآلات بحيث لا يحصل لها البدل الثالث انها قديمة لما سبق من الادلة فتكون متناهية العدد لامتناع وجود ما لا يتناهى بالفعل بخلاف ما لا يتناهى من الحوادث كالحركات والاوضاع وما يستند اليها فانها انما تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع والابدان مطلقا بل الابدان الانسانية خاصة غير متناهية لانها من الحوادث المتعاقبة المستندة الى ما لا يتناهى من الادوار الفلكية واوضاعها فلو لم تتعلق كل نفس الا ببدن واحد لزم توزيع ما يتناهى على ما لا يتناهى وهو محال بالضرورة ورد بمنع قدم النفوس ومنع لزوم تناهي القدماء لو ثبت فان الاولى انما تم فيما له وضع وترتيب ومنع لا تناهي الابدان وعليها ومنع لزوم ان يتعلق بكل بدن نفس وان اريد الابدان التي صارت انسانا بالفعل اقتصر على منع لا تناهيها ملك ـــــ والدين ثبت قد يتوهم ان من شريعتنا القول بالتناسخ فان مسخ اهل مائدة قردة وخنازير ردّ لنفوسهم الى ابدان حيوانات اخر والمعاد الجسماني ردّ لنفوس الكل الى ابدان اخر انسانية للقطع بان الابدان المحشورة لا تكون الابدان الهالكة بعينها لتبدل الصور والاشكال بلا نزاع والجواب ان المتنازع هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان تتعلق في الدنيا بابدان اخر للتدبير والتصرف والاكتساب لا ان تتبدل صور الابدان كما في المسخ او ان يجمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق فترد اليها النفوس كما في المعاد على الاطلاق وكما في احياء عيسى عليه السلام لبعض الاشخاص ملك ـــــ وما يحكيه بعضهم يعني ان القول بالتناسخ في الجملة اي تعلق بعض النفوس بابدان اخر في الدنيا يحكى عن كثير من الفلاسفة الا انه حكاية لا تعضدها شبهة فضلا عن حجة ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة ناطقة بخلافها وذلك انهم ينكرون المعاد الجسماني اعني حشر الاجساد وكون الجنة والنار دارين لثواب وعقاب ولذات والآلام حسية ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الابدان والجنة عن ابتهاجها بكمالها والنار عن تألمها بتعلقها بابدان حيوانات اخر تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات معذبة بما يلقى فيها من الذل والهوان مثلا تتعلق نفس الحريص

بالخنزير

الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات مندرجة في ذلك الى ان تتخلص من الظلمات بما لقيت من انواع العذاب والسكرات فالنصوص القاطعة في باب المعاد قاطعة بكذبه ولا ريب فيه ثم انهم يصرفون اليه بعض الآيات الواردة في اصحاب النار افتراء على الله تعالى علوا كبيرا م

المنتقلة م

بعض م

الهالكين م

اوالنفس بالتناسخ

في اثبات التناسخ على الاطلاق انه لا معطل في الوجود وان النفوس جبلت على الاستكمال وذلك في التعلق وانها قديمة فتكون متناهية لاستنادها الى علل وحيثيات متناهية ولامتناع وجود ما لا يتناهى والابدان غير متناهية والكل ضعيف م

مسخ بعض الكفرة قردة وخنازير وهو ردّ النفوس الى الابدان المحشورة فليس من المتنازع في شيء م

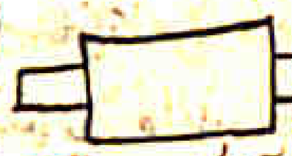
ثم ان النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول والمتوسطة باجرام سماوية او اشباح مثالية وتستعد بها والناقصة بابدان حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من

البحث الثالث اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه لظهور ان علاقة التدبير لا تقتضي ذلك الآن دليل بقائها عندنا السمع وعند الفلاسفة امتناع فنائها لاستنادها الى القديم استقلالا او بشرط الحدوث دون البقاء وهو ضعيف ولانها لو فنيت لكانت في مادة كالصور والاعراض لان قوة الفناء وقبوله بمعنى امكانه الاستعدادي لا الذاتي الاعتباري يفتقر الى محل يبقى عند حصول المقبول ويقوم به ما هو من صفات النفس ورد بمنع ذلك في المقبول العدمي البحث الرابع تدرك الجزئيات عندنا لانها تحكم بالكلي على الجزئي وبتغاير الجزئيين ولان الافعال الجزئية تتوقف على ادراكات جزئية اذ الرأي الكلي نسبته الى الجزئيات على السواء ولان كل احد يقطع بانه الذي يبصر ويسمع وعند الفلاسفة الحواس والا لم يحصل الجزم بان الابصار للباصرة والسماع للسامعة ولم توجب آفة العضو آفة فعله ولم يتوقف الاحساس على الحضور اذ لا يتفاوت حال النفس ولم تتخيل ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرد ولم يحصل الامتياز من المتباين والمتياسر فيما اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين اذ لا امتياز الا بالمحل وحمل كلامهم على انها لا تدرك الجزئيات بالذات بل بالآلات يرفع النزاع ويجمع بين ادلة الفريقين ولا اشكال باحساس البهايم مع عدم النفس لانه لو سلم فالاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزوم وكذا بادراك النفس هويتها لانه لا يفتقر الى ارتسام الصورة فان الكلام في الجزئيات المادية التي يمتنع ارتسام صورها وكذا بان تعلقها بهذا البدن يقتضي تصوره والقصد اليه اذ لا يكفي تصور بكلي لاستواء النسبة لان ذلك التعلق شوقي طبيعي يقتضيه المناسبة لا ارادي ليتوقف على تصوره بعينه وكذا بادراكها الآلات عند قصد استعمالها لجواز ان يكون تخيلا او تعقلا بخصوصيات بحسب الاضافة مرعيا تنتهي الى حد الجزئية بان تدرك مثلا سابقة لي في هذا البدن المحسوس نعم يتوجه ان في ادراك المحسوس ان ارتسمت الصورة في النفس لزم المحذور وان لم ترتسم فاي حالة تحصل للنفس عند ارتسام الصورة في الآلة نسميها ادراكا وحضور الشيء عند النفس ولم لا يكفي مثلها في ادراك الكلي من غير صورة في النفس م

بالخنزير والسارق بالفار والمعجب بالطاوس والشرير بالكلب ويكون لها تدرج في ذلك بحسب الانواع والانحطاط اي تنزل من بدن الى بدن هو ادون في تلك الهيئة المناسبة مثلا تبتدئ نفس الحريص من التعلق ببدن الخنزير ثم الى ما هو دونه في ذلك حتى تنتهي الى النمل ثم تتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية ثم ان من المنتمين من التناسخية الى دين الاسلام من يروجون هذا الرأي بالعبارات المهذبة والاستعارات المستعذبة ويصرفون اليه بعض الآيات الواردة في اصحاب النار اجتراء على الله وافتراء على ما هو دأب الملاحدة والزنادقة ومن يجري مجراهم من الغاوين المغوين الذين نجد شيطين الانس الذين يوحون الى العوام والقاصرين من المحصلين زخرف القول غرورا فمن جملة ذلك ما قالوا في قوله تعالى كلما نضجت جلودهم اي بالفساد بدلناهم جلودا غيرها اي بالكون ومنها قوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اي من دركات جهنم التي هي ابدان الحيوانات وكذا في قوله تعالى فهل الى خروج من سبيل وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون ومنها قوله تعالى وما من دابة في الارض الآية معناه انهم كانوا امثالكم في الخلق والمعايش والعلوم والصناعات فانتقلوا الى ابدان هذه الحيوانات ومنها قوله تعالى كونوا قردة خاسئين اي بعد المفارقة ومنها قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم اي على صور الحيوانات المنتكسة الرؤوس الى غير ذلك من الآيات ومن نظر في كتب التفسير بل في سياق الآيات لا يخفى عليه فساد هذه الهذيانات وجوز بعض الفلاسفة تعلق النفوس المفارقة ببعض الاجرام السماوية للاستكمال وبعضهم على ان نفوس الكاملين تتصل بعالم المجردات ونفوس المتوسطين تتخلص الى عالم المثل المعلقة ومظاهرها الاجرام العلوية على اختلاف مراتبهم في ذلك ونفوس الاشقياء الى هذا العالم في مظاهر الظلمانية في القيود المنكرة بحسب اختلاف مراتبهم في الشقاوة فيبقى بعضهم في تلك الظلمات ابد الآباد وهو الخلود في الغاية وبعضهم ينتقل بالتدريج الى عالم الانوار المجردة وتحقق معنى المثل المعلقة ملك ـــــ البحث الثالث يعني ان فناء البدن لا يوجب فناء النفس المفارقة لكونها مجردة كانت او مادية جسما حالا فيه لان كونها مدبرة له متصرفة فيه لا يقتضي فنائها بفنائه لكن مجرد ذلك لا يدل على كونها باقية البتة فلهذا احتيج في ذلك الى دليل وهو عندنا النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تفتقر الى الذكر وقد اورد الامام في المطالب العالية من الشواهد العقلية والنقلية في هذا الباب ما يفضي ذكره الى الاطناب واما الفلاسفة فزعموا انه يمتنع فناء النفس بوجهين احدهما انها مستندة الى علة قديمة اما بالاستقلال فتكون ازلية ابدية واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط الحدوث دون البقاء وعليه منع ظاهر وثانيهما انها لو كانت قابلة للفناء والفساد وهي باقية بالفعل لكان فيها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة ويمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل قبول الشيء يكون باقيا معه موصوفا به ومحال ان يكون الباقية بالفعل باقيا مع الفناء والفساد والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون بعينها محلا لقوة الفساد ومشتملة عليه فلا تكون هي ولا شيء من المجردات قابلة للفناء والفساد وانما يكون للصور والاعراض ويكون القابل هو المادة الباقية فان قيل قوة الفناء هي امكان العدم وهو امر اعتباري لا يقتضي وجود محل اجيب بان المراد الامكان الاستعدادي الذي يجتمع مع وجود الشيء لا الامكان الذاتي الاعتباري ورد هذا الدليل بانا لا نسلم ان قوة قبول الامر العدمي كالفناء مثلا يقتضي وجود محل لها يجتمع مع المقبول ولو سلم فغاية ما يلزم ان الحدوث ايضا يقتضي مادة ويكفي المادة التي تتعلق بها النفس من غير حلول فلم لا يكفي مثلها في قوة الفناء وقد يجاب بان قوة الاستعداد عرض فلا بد له من محل سواء كان استعداد القبول امرا وجوديا او عدميا ثم الاستعداد ببدن الجنين بما له من اعتدال المزاج لان يفيض عليه من المبدأ نفس تدبره معنى معقول اما استعداده لبطلان ذلك المزاج لان ينعدم ذلك المدبر فغير معقول بل غايته ان ينعدم ما بينهما من العلاقة وهو لا يقتضي الفناء ملك ـــــ البحث الرابع لا نزاع في ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس وعند الفلاسفة الحواس لنا وجوه آ ان ما يشير اليه كل احد بقوله انا هو هو النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان وانه ليس هذا الفرس وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الكلي والجزئي او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما

ذلك م

الكلي م

فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد ٢ ان نفس كل احد تتصرف في بدنه الجزئي وتباشر افعاله الجزئية وذلك يتوقف على ادراك تلك
الجزئيات لان الرأي الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء ولان كل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصوده تدبير بدنه
الخاص ٣ ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد بالعدد يسمع ويبصر ويدرك المعقولات وان كان يتوقف بعض هذه الادراكات على استعمال
الآلات وليست النفس سوى ذلك الواحد الذي يشير اليه كل احد بقوله انا احتج الخصم بوجوه ١ انا قاطعون بان الابصار للباصرة
والسمع للسامعة وليسا فعلي قوة واحدة وهذه التحقيق دعوى كون المطلب ضروريا ٢ لو لم يكن الابصار للباصرة والسمع للسامعة والذوق
للذائقة وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت الآفة في محال هذه القوى توجب الآفة في هذه الافعال كما لا توجبها الآفة في الآ
عضاء الاخر واللازم بط بالتجربة ٣ ان ادراك المحسوسات الظاهرة لو كان للنفس لا للحواس لما توقف على حضور المحسوس عند
الحاسة لان حال النفس وادراكاته لا يتفاوت بالغيبة والحضور نحو لو كان التخيل للنفس لا لقوة جسمانية لما امكن تخيل ذوات الاوضاع
والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرد وقد سبق انه لا بد في الادراك من الارتسام ٥ لو لم يكن التخيل للقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز
بين المتيامن والمتياسر فيما اذا تخيلنا لا من الخارج مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا في ان احدهما على يمين المربع
والآخر على يساره هكذا  اذ ليس امتيازهما بالماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض
وغير ذلك لفرض التساوي فيها بل بالمحل وليس المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوخذ من الخارج فتعين المحل الادراكي
والمجرد لا يصلح محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية ولا يخفى انا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات للاحساس وادراك الجزئيات والمدرك هو النفس
على ما صرح به المتأخرون من الحكماء ارتفع نزاع الفريقين وظهر الجواب عن ادلتهم الا انه يرد اشكالات ١ ان غير الانسان من الحيوانات
يدرك المحسوسات فلو كان المدرك هو النفس المجردة كما في الانسان لما صح ذلك اذ ليست لها نفوس ناطقة وفاقا والجواب انه لو سلم ذلك يجوز
ان يكون المدرك فيها هي القوى الجسمانية وفينا النفس بواسطة القوى وهذا معنى قولنا الاشتراك في اللوازم وهي الاحساسات لا يوجب
الاشتراك في الملزوم وهو النفس المجردة ٢ انه لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط المفتقر به
الآلة في ذلك واللازم بط بالضرورة والاتفاق والجواب ان المحصر انما توسط الآلة في ادراك الجزئيات التي يمتنع ارتسام صورها في النفس
المجردة واما ما لا يفتقر ادراكها الى ارتسام صورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الة ٣ انها عند تعلقها بالبدن تقصد بعينه
لئلا يكفي في ذلك تصور بدن كلي لان نسبته الى الكل على السواء وكانت قبل استعمال الآلات مدركة للجزئيات والجواب ان تعلقها بالبدن
شوق طبيعي بمقتضى المناسبة لا ارادي ليتوقف على تصور البدن بعينه نحو انها عند قصد استعمال الآلات للادراكات والتحريكات
تتصورها باعيانها من غير توسط آلة والجواب انها تتصورها من حيث هي آلات لهذه النفوس حاصلة في هذا البدن المحسوس فيحصل
التخصيص بهذه الاضافة ولا يلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات في ذواتها كما اذا حاولنا سلوك طريق نعرفه بصفات تميز عن غيره
في الخارج وان لم نشاهده بعينه ويجوز ان تدركها بعينها على سبيل التخيل فان المتخيلات لا يجب ان تتأدى من طرق الحواس البتة بل ربما
اشكال وهو انه اذا كان المدرك للجزئيات هو النفس لكن بحصول الصورة في الآلة فاما ان تكون الصورة حاصلة في النفس ايضا على ما
يشعر به قولهم ليس الادراك بحصول الصورة في الآلة فقط بل بحصولها في النفس لحصولها في الآلة وبالحضور عند المدرك للحضور عند الحس
من غير ان يكون هناك حضور مرتين وح يعود المحذور اعني ارتسام صورة الجزئي والمحسوس في المجرد واما ان لا تكون الصورة في النفس
بل في الآلة فقط على ما هو الظاهر من كلامهم وليست الاجزاء من جسم تدبره النفس فلا بد من تحقيق ان اي حالة تحصل للنفس
ادراكا وحضورا للشيء عند النفس ولا يحصل المجرد تحقق ذلك الشيء في نفسه وحصول صورته في مادته وانها ان كانت اضافة مخصوصة
فلم لا يكفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة في النفس وبالجملة فقد جاز الادراك للكليات من غير ارتسام
صورة في المدرك فلم اوجبتم ذلك في ادراك الكليات مع انكم تقولون الادراك معنى واحد يختلف بالاضافة الى الحس او العقل فلم

المفتقر به

الآلة به

تنبيه نعندهم لا يبقى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات وعندنا يبقى بل الله هو قانون الاسلام الادراكات المتجددة ايضا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة
من نفوس الاخيار المبحث الخامس قوة النفس باعتبار تأثرها عن المبدأ للاستكمال يسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها في البدن للتكميل عقلا عمليا ١ اما النظري فمراتبه اربع لانه اما المستعد
فقط او محض قابليتها للمعقولات ويسمى عقلا هيولانيا او بتوسط هو الاستعداد للنظريات بحصول الضروريات ويسمى عقلا بالملكة او بقوي هو الاقتدار على استحضار النظريات
بسبب كونها مكتسبة مخزونة ويسمى عقلا بالفعل واما الكمال لها في ذلك وهو حضور النظريات عنده مشاهدة ويسمى العقل المستفاد وايضا النفس اما خالية او متحلية بالضروريات
فقط او بالنظريات ايضا بدون الحضور او معه وقد اختلفت العبارات في ان الاربعة اسامي لهذه الحالات او للنفس باعتبارها او للقوى في مباديها وفي ان المعتبر في المستفاد مجرد الحضور
حتى يكون بحسب الوجود قبل العقل بالفعل وان كان غاية بحسب الشرف والكمال او حضور الكل بحيث لا يغيب اصلا حتى يمتنع او يستبعد جدا حصوله ما دامت النفس متعلقة بالآلات ليس بحصر المراتب

تنبيه لما كان ادراك الجزئيات مشروطا عند الفلاسفة بحصول الصورة في الآلات فعند مفارقة النفس وبطلان الآلات لا تبقى
مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وعندنا لما لم تكن الآلات شرطا في ادراك الجزئيات اما لانه ليس بحصول الصورة لا في
النفس ولا في الحس واما لانه لا يمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس بل الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات
متجددة جزئية واطلاع على بعض جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور
والاستعانة بنفوس الاخيار من الاموات في استنزال الخيرات واستدفاع الملمات فان للنفس بعد المفارقة تعلقا ما بالبدن وبالتربة التي
دفنت فيها فاذا زار الحي تلك التربة وتوجهت تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقات وافاضات المبحث
الخامس قد سبق ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغيير والفعل فكذا على مبدأ التغير والانفعال فقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من
المبادي للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس
من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا والمشهور ان مراتب النظري اربع لانه اما كمال واما استعداد نحو الكمال قوي او متوسط
او ضعيف فالضعيف وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة
لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال
الى النظريات بمنزلة الامي المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوي
وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاءت من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة
حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل ~~لشدة قربه من الفعل~~ واما الكمال فهو ان تحصل النظريات مشاهدة
عند الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا اي من خارج وهو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات ونسبته
الينا نسبة الشمس الى ابصارنا الى اعصارنا وتختلف عبارات القوم في ان المذكورات اسامي لهذه الاستعدادات والكمال او للنفس باعتبار
اتصافها بها او لقوى في النفس هي مباديها مثلا يقال تارة ان العقل الهيولاني هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة انه القوة
التي هي الاستعداد او قوة من شأنها الاستعداد المحض وتارة انه النفس في مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا في البواقي وربما
يقال ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث تتأدى الى النظريات وقال ابن سينا هو صورة المعقولات الاولى تتبعها القوة على
كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار وفي المستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال في كتاب المبدأ والمعاد ان العقل بالفعل
والعقل المستفاد واحد بالذات يختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل وبقياسه الى ذاته ومستفاد بالقياس الى فاعله
واختلفوا ايضا في ان المعتبر في المستفاد هو حضور النظريات الممكنة للنفس بحيث لا تغيب اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية و
اول المنازل الملكية وانه يمتنع او يستبعد جدا ما دامت النفس متعلقة بالبدن او مجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود
على ما صرح به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية
ولا يخفى ان هذا اشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب في الاربع ثم حضور الكل بحيث لا يغيب اصلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر
الامام في بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة لها سميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا وان حصلت الضروريات
فقط سميت ح عقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا فان لم تكن حاصلة بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس
ح عقلا بالفعل وان كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالحالات اربع لا غير حالة الخلو وحالة حصول الضروريات
بدون الحضور وحالة حصولها مع الحضور والمراتب هي النفس باعتبارها وهو موافق لما قال ابن سينا ان النفس تكون
عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ان حالتها مستفادة واما ما ذكر في المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة
استنباط النظريات من الضروريات اي صيرورة العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات فلم

حتى يكون بحسب الوجود قبل العقل بالفعل وان كان غاية بحسب الشرف والكمال او حضور الكل بحيث لا يغيب اصلا حتى يمتنع او يستبعد جدا حصوله ما دامت النفس متعلقة بالآلات ليس بحصر المراتب

مرتبة العقل النظري

بمنزلة

وهو حصولها فيه بالفعل مستفادا من العقل الفعال

وحالة حصول النظريات

بحوه في كلام القوم قال ـــــ واما العملي يعني انها قوة بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات في موضوعاتها التي هي بمنزلة المولد كالخشب للنجار وتمييز مصالحه التي يجب الاتيان بها من المفاسد التي يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر معاشه ومعاده وبالجملة هي مبدأ حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء يخصها صلاحية ولها نسبة الى القوة النزوعية ومنها يتولد الضحك والخجل والبكاء ونحوها ونسبة الى الحواس الباطنة وهي استعمالها في استخراج امور مصلحية وصناعات وغيرها ونسبة الى القوة النظرية وهي ان افاعيلها اعمالها الاختيارية تنبعث عن آراء جزئية تستند الى آراء كلية تستنبط من مقدمات اولية او تجربية او ذائعة وظنية تحكم بها القوة النظرية فمثلا يستنبط من قولنا بذل الدرهم جميل والفعل الجميل ينبغي ان يصدر عنا ان بذل الدرهم ينبغي ان يصدر عنا ثم تحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان ابذله لهذا المستحق فينبعث من ذلك شوق وارادة الى بذله فتقدم القوة المحركة على دفعه الى المستحق قال ـــــ ويتفرع على النظري يعني ان كمال القوة النظرية معرفة اعيان الموجودات واحوالها واحكامها كما هي اي على الوجه الذي هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة نظرية وكمال القوة العملية القيام بالامور على ما ينبغي اي على الوجه الذي يرتضيه العقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة عملية ونسبة الحكمة على ما يشتمل القسمين بانها خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها الممكن علما وعملا الا انه لما كثر الخلاف وفشا الباطل والضلال في شأن الكمال وفي كون الاشياء كما هي والامور على ما ينبغي لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من ربهم وكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه وانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد قسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية والعملية لانها ان كانت علما بالامور التي قدرتنا واختيارنا فعملية وغايتها تحصيل الخير والا فنظرية وغايتها ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلثة اقسام فالنظرية الى الالهي والرياضي والطبيعي والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية ان كان علما باحوال الموجود من حيث يتعلق بالمادة تصورا او قواما فهي العلم الطبيعي وان كان من حيث يتعلق بها قواما لا تصورا فالرياضي كالبحث عن الخطوط والسطوح وغيرها مما يفتقر الى المادة في الوجود لا في التصور وان كان من حيث لا يتعلق بها لا قواما ولا تصورا فالالهي ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك واعترض صاحب المطارحات بان في الالهي ما يتعلق بالمادة في الجملة كالوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وكثير من الامور العامة وفي الرياضي ما قد يستغني عنها كالعدد وهو مدفوع بتقييد الحيثية فان العدد اذا اعتبر من حيث هو كان مستغنيا عن المادة ويبحث عنه في الالهي واذا اعتبر من حيث عروضه للاوهام او في الموجودات المادية ويبحث عنه في الالهي واذا اعتبر من حيث عروضه للاوهام او في الموجودات المادية متفرقة ومجتمعة يبحث عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة فهو علم العدد المعدود من اقسام الرياضي وفي هذا اشارة في الشفاء الا انه قد يقال في اختصاص حيثية الجمع والتفريق والضرب والقسمة وبالجملة المباحث الحسابية بغير المجردات والحكمة العملية ان تعلقت بآراء ينتظم بها حال الشخص وزكاء نفسه فالحكمة الخلقية والا فان تعلقت بانتظام المشاركة الانسانية الخاصة فالحكمة المنزلية والعامة فالحكمة المدنية والسياسة قال ـــــ واصول الاخلاق للانسان قوة شهوية هي مبدأ جذب المنافع ودفع المضار من المآكل والمشارب وغيرها وتسمى القوة البهيمية والنفس الامارة وقوة غضبية هي مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وتسمى القوة السبعية والنفس اللوامة وقوة نطقية هي مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد وتحدث من اعتدال حركة الاولى العفة وهي ان تكون تصرفات البهيمية على وفق اقتضاء النطقية لئلا تستعبدها الهوى وتستخدمها اللذات ولها طرفا افراط هي الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما لا ينبغي وطرف تفريط هي الخمود اي السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات ايثارا لا خلقة ومن اعتدال حركة السبعية الشجاعة وهي انقيادها

للنطقية

المبحث السادس قد يشاهد من النفوس الانسانية غرايب افعال وادراكات هي عندنا بمحض خلق الله تعالى وقالت الفلاسفة في الاقوال ان النفس قد يكون لها قوة التصرف في غير بدنها حتى ربما تصير بمنزلة نفس ما للعالم او لبعض الاجسام سيما ما يناسب بدنها فلا يبعد عنها احداث الامطار والزلازل واهلاك المدن وازالة الامراض ونحو ذلك وقد تحدث اذى فيما استحسنتها لتي صنفها وهي الاصابة بالعين او شررا وغرايب بشرتها ومزاولة افعال خاصة تعلمها فالسحر او باستعانة بالروحانيات فالعزائم او بالاجرام الفلكية فدعوة الكواكب او بتمزيج القوى السماوية بالارضية فالطلسمات او بالخواص العنصرية فالنيرنجات او بالنسب الرياضية فالحيل الهندسية وقد يركب بعض ذلك مع البعض

للنطقية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة ولها طرف افراط هو التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريط هو الجبن اي الحذر عما لا ينبغي ومن اعتدال حركة النطقية الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وطرف افراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي ولا على ما ينبغي وطرف تفريطها الغباوة وهي تعطيل الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل حصل من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فاصول الفضائل العفة والشجاعة والحكمة والعدالة ولكل منها شعب وفروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا الرذائل الستة قال ـــــ المبحث السادس انسان في اجمالية الى بيان غرايب احوال وافعال تظهر من النفوس الانسانية وهي عندنا بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للنفوس خلافا للفلاسفة والكلام في ذلك يترتب على ثلثة اقسام الاول فيما يتعلق بافعالها والثاني فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة النوم والثالث فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة اليقظة فالاول مثل المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة بالعين ممن له تلك الخاصية بلا اختيار ومثل السحر والعزائم ونحو ذلك مما يكون بمزاولة افعال واعمال مخصوصة لان للنفس تأثيرا في البدن كما للجواهر العالية المجردة في عالم الكون والفساد وليس انحصار تأثيرها على بدنها لانطباعها فيه بل العلاقة عشقية بينهما فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة بها تقوى على التأثير في بدن آخر بل في حيوان آخر بل في اجسام اخر حتى تصير بمنزلة نفس ما للعالم او لبعض الاجسام لا سيما الاجسام التي يحصل لها اولويتها بها لمناسبتها لبدنها بوجه خاص فلا يبعد ان تحيل الهواء الى الغيم فتحدث مطرا بقدر الحاجة او ازيد كالطوفان وان تفعل تحريكا وتسكينا وتكثيفا وتخلخلا يتبعها سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع مياه وعيون ونحو ذلك وكذا اهلاك مدن وازالة امراض ودفع موذيات وغيرها وربما تكون النفس شريرة تطلب خيرا وتدعو الله تعالى فتنجح بهمتها واستعدادها ترجيحا لوجود بعض الممكنات فيوجد وامثال هذه اذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة فان كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزات والا فكرامات وقد يكون في بعض النفوس خاصية تحدث فيما اعجبها قوى ظاهرا وهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفوس في احداث الغرايب بمزاولة اعمال مخصوصة وهي السحر او بتوسل بعض الروحانيات وهي العزائم او بالاجرام الفلكية وهي دعوة الكواكب او بتمزيج القوى السماوية بالارضية وهي الطلسمات او بالخواص العنصرية وهي النيرنجات او بالنسب الرياضية وهي الحيل الهندسية وقد تركب بعض هذه مع بعض كجر الاثقال ونقل المياه والآلات الرقاصة والزمارة ونحو ذلك مما يستعان عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية قال ـــــ وقالوا في ادراكاتها المتعلقة بالنوم اشارة الى القسم الثاني وبيان ذلك ان النفس لا يشغلها التفكر فيما تورد عليها الحواس تهيأ للاتصال بالجواهر الروحانية فعند ركود الحواس بسبب انحباس الروح الحاملة لقوة الحس عنها تتصل النفس بتلك الجواهر وينطبع فيها ما فيها من صور الاشياء سيما ما هو اليق بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الاهل والولد والمال والبلد وتلك الصور قد تكون جزئية في نفسها وقد تكون كلية تحاكيها المتخيلة بصور جزئية ثم تنطبع في الخيال وتنتقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كانت الصور المشاهدة باقية على حالها بحيث لا تفاوت فيما حصلته المتخيلة جزئية الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير والا فان كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور العلم بصورة اللبن والعدو بصورة الحية مثلا فهي رؤيا تعبير ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس ليفعل التخيل حتى ينتهي الى ما شاهدته النفس عند الاتصال بعالم الغيب فان المتخيلة لما فيها من غريزة المحاكاة والانتقال تترك ما اخذت وتورد شبهه او ضده او ما يناسبه وربما تبدل ذلك الى آخر وآخر وهكذا الى حين اليقظة فالمعبر يتصرف في الحافظة ويعود من صورة الى صورة وتلك الى صورة اخرى الى ان ينتهي الى الصورة التي ادركتها النفس وان لم يكن هناك مناسبة يتوقف عليه فتلك الرؤيا من اضغاث الاحلام وقد يقع ذلك باسباب اخر مثل ان تبقى صورة المحسوس في الخيال فتنتقل في النوم الى الحس المشترك ومثل ان تألف المفكرة صورة فتنتقل منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك ومثل ان يتغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة فتتغير افعالها بحسب تلك التغيرات فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكته بالاشياء الصفر او الحمرة او بالسوداء فبالسود او البلغم فبالبيض والثلج قال ـــــ وقالوا فيما يتعلق باليقظة هذا هو القسم الثالث وهو غرايب تتعلق بادراكاتها حالة اليقظة وذلك ان النفس قد تكون كاملة القوة فتفي بالمتجاذبين فلا يمنعها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادي

ان النفس قد تقوى على الانقطاع عن عالم الحس والاتصال بعالم الغيب والمتخيلة على ... الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فتطلع على بعض المغيبات ...

وفيه مباحث **المبحث الاول** في اثباته وفيه وجوه الاول ان اول المخلوقات يلزم ان يوجد وحده ويوجد ما بعده وما ذاك الا العقل لان للجسم كثرة وللهيولى او الصورة او العرض افتقارا الى غير علته في الوجود وللنفس في الايجاد والا لكان عقلا الثاني علة اول الاجسام يلزم ان تشتمل على الكثرة لئلا يتعدد اثر الواحد ويستغني في ذاته وفعله عن الجسمية لئلا يفضي الى تقدم الشيء على نفسه اما الجسم والعرض فظاهر واما النفس فلان فعلها مشروط بالجسم واما الهيولى والصورة فلانه لا يحصل احدهما بدون الاخرى ومبنى الوجهين على امتناع صدور الكثير عن الواحد ونفي الاختيار والصفات مع ان المعلول الاول لا يلزم ان يكون موجدا لما بعده بل واسطة فلا يمتنع ان يكون نفسا او احدى جزئي الجسم وايضا افتقار النفس الى الجسم في ادراكاتها لا يمنع استقلالها بايجاد الجسم

اى المجردات العلوية المفارقة والمتخيلة ايضا تكون قوية بحيث تقدر على الاستخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس في اليقظة اتصال بالمبادي فتنطبع فيها صور بعض المغيبات مما كان او سيكون ثم يفيض الاثر الى المتخيلة ثم ينتقل الى الحس المشترك فربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ او هائل وربما يرد مكتوبا على لوح او مخاطبا من انسان او ملك او جني او هاتف غيب او نحو ذلك وقد يكون مشاهدا صورها لا حضور له عند الحس لشرف النفس وكمال قوتها بل لفساد في الالات التي يستعملها العقل كما في المرضى والمجنون او لاستيلاء امر يدهش الحس ويحير الخيال كالعدو وسرعة وكتامل شيء شفاف موحش للبصر مدهش اياه لتشغيله كسول او براق او لغلبة خوف او ظن او وهم تقتضي التخيل وقد يكون ذلك بالرياضات المضعفة للقوى العائقة للنفس عن اتصالها بالمبادي الجاذبة اياها الى جانب السفليات الى غير ذلك من الاسباب المؤثرة عند الفلاسفة والعادية عندنا والخالق هو الله وحده ______ ووقوع بعض الغرائب ذهب جمهور الفلاسفة الى انه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات وبعضهم الى ان لها لا نعرف وجها النفي لها لعدم الدليل ولا نقطع بالانتفاء لقيام الاحتمال وما يتوهم من انه لو كانت لها نفوس لكانت انسانا لان حقيقة النفس والبدن لا غير ليس بشيء لجواز اختلاف النفسين بالحقيقة وجواز التميز لفصول اخر لا يطلع على حقيقتها وذهب جمع من اهل النظر الى ثبوت ذلك تمسكا بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو انا نشاهد منها افعالا غريبة تدل على ان لها ادراكات عقلية كالنحل في بناء بيوتها المسدسة والانقياد لرئيس والنمل في ادخار الذخيرة والابل والبغل والخيل والحمار في الاهتداء الى الطريق في الليالي المظلمة والفيل في غرايب احوال تشاهد منه وكثير من الطيور والحيوانات في علاج امراض تعرض لها الى غير ذلك من الحيل العجيبة التي يعجز عنها كثير من العقلاء واما المنقول فكقوله تعالى والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل الاية وقوله تعالى يا جبال اوبي معه والطير وقوله تعالى حكاية عن الهدهد احطت بما لم تحط به الاية وحكاية عن النملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم الاية ______ الفصل الثاني في العقل احتج الفلاسفة على ثبوته بوجوه احدها ان المعلول الاول يجب ان يكون جوهرا مفارقا في ذاته وفعله وهو المراد بالعقل اما الجوهرية فلان العرض لا يمكن بدون المحل فالمحل اما معلول للعلة الاولى اعني الواجب فيلزم صدور الكثير اعني العرض والمحل من الواحد الحقيقي واما للعرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما المفارقة فلانه لو كان جسما وهو مركب من المادة والصورة لزم المحال المذكور وان كان مادة او صورة وكل منها لا يوجد بدون الاخر لزم في علية احدهما للاخر وهو محال اما المادة فلان شانها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تفعل بمشاركة المادة فيلزم تقدمها على نفسها وان كان نفسا اى مفارقا في ذاته لا في فعله فالبدن الذي هو شرط الفاعلية اما معلول للواجب فيلزم الكثرة او للنفس فيلزم تقدمه على نفسه فصار الحاصل ان لنا امرا يصح وجوده عن العلة الاولى واتي هو المعلول الثاني وما ذلك الا العقل لان الجسم لما فيه من الكثرة لا يصلح معلولا للعلة الاولى وعين لا يصلح علة للمعلول الثاني لما يصلح منه للعلية يفتقر في عليته الى امر خارج عن ذاته فان كان معلولا له لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان معلولا للعلة الاولى لزم الكثير عنها وثانيها ان علة اول الاجسام يجب ان تكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والا لكان عقلا لا نفسا فذلك الجسم الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثالث والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يوجد بدون الاخرى ومجموعهما جسم فلو كان فاعل الجسم الاول احديهما لكان قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او بمراتب واعترض على الوجهين بمنع بعض المقدمات اى لا نسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وقد تكلمنا على دليله ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الواجب مختارا يصدر عنه الكثير بواسطة الارادة ولا نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر المعلول الثاني والثالث عن تلك الصفة او عن الذات بواسطتها ولا نسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لما بعده لجواز ان يكون واسطة ح يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او مادة او صورة ثم يصدر بواسطة البدن او الجزء الاخر من الجسم ولا نزاع في جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولا نسلم ان البدن شرط لفاعلية النفس بل لادراكاتها فان قيل فيكون مستغنية

عن المادة

ن المادة في الذات والفعل بالعقل سوى هذا قلنا المدعى اثبات جوهر مفارق في ذاته وفعله اى في الايجاد والا كان او ادراكا ويجوز ان يكون في اتصاله الاول مستغنيا في فعله الايجادي دون الادراكي فان اشترط في النفس الاحتياج الى المادة في الادراك فقط كان هذا نفسا او فيهما جميعا كان هذا غير العقل والنفس فلا يتم المطلوب ______ الثالث اى ثالث وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية فيكون المطلوب بها محسوسا او معقولا والاول باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط متشابه الاحوال لا يتغير من حالة غير ملائمة الى حالة ملائمة فتعين الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا فذلك المطلوب معشوق لان دوام الحركة تقتضيه محبة مفرطة هي العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه احدهما والا لما كان له تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات او الصفة اما ان تنال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو ح لانها على وجود الزمان واما ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس من حصوله وهذا شانه ويلزم الانقطاع او دوام طلب المح على ان نيل الحقيقة محال لامتناع زوالها عن محلها فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق ولا يجوز ان يكون شبها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل شبها غير مستقر اى شبها بعد شبه بحيث يتقضي شبه ويحصل اخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد الى نهاية والا يلزم الانقطاع فيثبت ان المطلوب حصول شبه بها غير متناهية تحصل على التدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجودا متصفا بصفات كمال غير متناهية يتحرك الفلك ويستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع يحصل اخر ويزول شبه ويحصل اخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد والفلك يقبل منه الفيض بواسطة تلك المشابهات ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول والاعتراض عليه انا لا نسلم وجوب دوام حركة السماء وامتناع انقطاعها ولا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفة او التشبه او غير ذلك ولا نسلم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك ولا يلزم من تشابه احوالها ولا يلزم من عدم نيل ذات المعشوق او حاله حصول اليأس ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المعشوق او حاله امرا غير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في الشبه ولا نسلم ان المعشوق الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان ذلك على الاجتماع دون التعاقب وبعض منه وان امكن دفعه لكن لا يتم المطلوب الا بدفع الكل ______

المبحث الثاني في احوال القائلين لما اثبتت احكام تتفرع على اثبات العقول المجردة منها انها عشرة بمعنى انها ليست اقل من ذلك واما في جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى كيف ولا قطع بانحصار الافلاك الكلية في التسع بل يجوز ان يكون بين فلك المحيط بالكل وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت في فلك ولو سلم فيجوز ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقل يدبر امره ويشبه هو به بوجه لا يعلم كنهه الا الله تعالى وحده وانما تصير عشرة مع كون الافلاك تسعة لان الاول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا الى الاخر فتكون العقول العالية تسعة مع الاول المصدر عشرة والعاشر الذي هو عقل الفلك الاخير يدبر امر عالم العناصر بحسب الاستعدادات التي تحصل للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول التاثير وافاضة الكمالات لا التصرف الذي للنفوس مع الابدان ومنها انها ازلية لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة يحل فيها كالصور والاعراض او يتعلق بها كالنفوس والعقول مبرأة عن ذلك ومنها ان كلا من العقول نوع منحصر في شخص لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا بحسب المواد وما يكتنفها من الهيآت ومنها ان كمالاتها حاصلة بالفعل لان خروج الشيء من القوة الى الفعل لا يكون الا بمادة متدرجة في الاستعدادات بحسب تجدد المعدات من الاوضاع والحركات ومنها انها عاقلة لذواتها ولجميع الكليات اما لذواتها فلانها حاضرة بماهياتها عند ذواتها المجردة وهو معنى التعقل اذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول المثال المطابق وانما الغير فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل لبرائته عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة المانعة عن التعقل وكل ما يمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره من الكليات لان الصور العقلية ليست متعاندة بل متعاضدة وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره صح ان يقارنه من غير ان يتوقف صحة المقارنة على حصوله في جوهر العاقل لان ذلك متأخر عن صحة المقارنة ضرورة تقدم امكان الشيء على حصوله فلو توقفت صحة المقارنة عليه لزم

من الحيوانات الاخر عليه تقرير في علم الحيوان ودربه يشهد بان لها ايضا نفوسا مجردة والعلم عند الله

ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة

كلية وتصورات م

لان

صدورها

ولا نعني

يكون المطلوب محسوسا او

انا يكون لغرض طلب

اجزائها في الحقيقة تشابهها

الى الصادر الاول عقل ويصدر عنه باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم جريا على ما هو الاليق وهكذا الى الاخير واعترض بان تلك الاعتبارات اما وجودية فيعود المحذور او عدمية فلا يصلح اجزاء من الموجد ولو سلم فلم لا يكفي الواجب لما لزم السلوب والاضافات وكيف يكفي الواحد فى فلك الثوابت وان العقول اما متفقة الماهية فلا تنقطع السلسلة اولا فيجوز ان لا يخصل الفلك الابعد عدة من العقول فكيف يجزم بانها عشرة على ان جزئيات الافلاك فوق التسعة قطعا وكلياتها احتمالا وفى التفصى عن ذلك اطناب لا يليق بالكتاب م

الدور فاذن صح مقارنة المجردات وسائر الكليات ثابتة عند حصول المجرد فى الاعيان فيثبت صحة تعقله اياها اذ لا مانع له سوى ما ذكرنا المجرد وحضورها عنده وكل ما يصح للعقول فهو حاصل بالفعل لما مر فتكون عاقلة لذواتها ولجميع المعقولات ثم لا يخفى ابتناء هذه الفروع على قواعد فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين فلا حاجة الى التنبيه عليه وانها مبادى لكمالات النفوس الفلكية بمعنى ان الموجب لتلك الحركة الدورية هو العقل لا بطريق المباشرة والا لكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بقوتها التي لا تتناهى وبقبولها منه ذلك الفيض وتأثيرها تأثيرا غير متناه عن سبيل الوساطة دون المباشرة لامتناع صدور غير المتناهي عما يتعلق بالاجسام ما لم يكن مستمدا من مبدء عقل غير متناهي القوة ومنها ان الاخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال يعطي النفوس البشرية كمالاتها ويخرجها من القوة الى الفعل فى تعقلاتها ونسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار بل اتم وهو كالخزانة للمعقولات فاذا اقبلنا عليه قبلنا منه واذا اشتغلنا عنه بجانب الحس انمحى عنا الصور العقلية كالمرآة فانها اذا حوذي بها صورة تمثلت فيها فاذا اعرض عنها زال ذلك التمثل وربما تمثل فيها غير تلك الصورة على حسب ما يحاذي بها فكذا النفس اذا اعرض بها عن جانب القدس الى جانب الحس او الى شيء آخر من امور القدس ومنها ان مبدء النفوس كلها من حيث هي نفوس يجب ان يكون من العقول اذ لا يجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا تكون الا مع الاجسام فلا تصدر عن الواحد الحقيقي ولا ان يكون من الاجسام واجزائها واحوالها لانها انما تفعل بمشاركة الوضع فلا تؤثر فيما لا وضع له ولا من النفوس لان الكلام فى المبدء القريب الذي تستند اليه كلية النفوس وان كان بعضها من البعض وبهذا يتبين ان المبدء القريب لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون هو الواجب ولا الجسم واجزاؤه واحواله ولا النفس لانها من حيث هي نفس انما تفعل بواسطة الجسم فتعين العقل ولا يخفى ضعف بعض المقدمات وابتناؤها على كون الصانع موجبا لا يصدر عنه الا الواحد فقط على ما مر كما قيل اشارة الى ما ذكره الفلاسفة فى ترتيب الوجود وكيفية صدور النفوس والاجسام عن العقول وقد سبق ان اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا ولا شك ان له وجودا وامكانا فى نفسه ووجوبا بالغير وعلمه بذلك وبمبدئه فقيل صدر عنه باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه فلك اسنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك ثم تدبير عالم العناصر الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع والحركات وقيل صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه هيولى الفلك الاعظم وباعتبار وجوده صورته وباعتبار علمه بوجوب وجوده بعلته عقله وباعتبار علمه بعلته نفسه واعلم انه لما ثبت عندهم امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي ذكروا طريقا فى صدور الكثرة عن الواحد على انه احتمال راجح فى نظام من غير قطع به ولم يجعلوا الوجود والامكان ونحو ذلك عللا مستقلة بل اعتبارات وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجدة على ما قال فى الشفاء نحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست فى اول وجوده ولا داخلة فى مبدء قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزم عنه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول ثم العقول ليست متفقة الانواع حتى يلزم اتفاق آثارها بان يصدر عن كل منها عقل ونفس وفلك بل يجوز ان تنتهي سلسلة العقول الى ما يكون مبدأ لهيولى العناصر وما يعرض لها من الصور والاعراض بحسب ما لها من الحيثيات وما يحصل للمواد من الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه كثرة حيثيات واعتبارات واما السلوب والاضافات فانها تعقل بعد ثبوت الغير فلو علل ثبوت الغير بها كان دورا ولم يقطعوا بان العقول ليست فوق العشرة وان حيثيات كل عقل تنحصر فى الثلث او الاربع فلا يمتنع ان يكون مبدأ فلك الثوابت عقولا كثيرة او عقلا واحدا باعتبارات وحيثيات غير محصورة وبما ذكر يندفع اعتراضات الاول ان الوجود والوجوب والامكان ان كانت امورا اعتبارية لا تحقق لها فى الاعيان لم تصلح اجزاء من العلة الموجدة وان كانت وجودية متحققة فسواء صدرت عن الواجب او عن العقل لزم كون الواحد مصدرا للكثير من الواحد وكذا لو جعلنا جهات كثرة فى العقل تعقله للوجوب ونحوه الثاني انه يلزم على ما ذكر ان يصدر عن كل عقل

فلك ونفس وعقل الى ما لا يتناهى فلا تنحصر العقول فى عدد فضلا عن العشرة الثالث ان صدورها واسناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يليق بالعلوم البرهانية الرابع ان اسناد فلك الثوابت مع كثرتها الى العقل الثاني باعتبار امكانه يثبت صدور الكثير عن الواحد وكذا اسناد الصور والاعراض العنصرية الى العقل الاخير الخامس انه لو كانت الحيثيات العدمية والاعتبارية كافية فى صدور الكثير عن الواحد لجاز اسناده الى الواجب باعتبار ما له من السلوب والاضافات السادس انه اذا كانت العقول مختلفة بالنوع حتى كان الاخير منها تنقطع عنده سلسلة العقول والافلاك بان لا يصدر عنه فلك وعقل ونفس جاز فى جانب الابتداء ان لا يصدر عن العقل الاول الا عقل ثان وعن الثاني الا عقل ثالث وهكذا حتى يكون صدور الفلك الاعظم بعد صدور عقول كثيرة وح لا يصح الجزم بانه يصدر عن العقل الاول فلك وعقل ونفس وبان العقول عشرة على عدد الافلاك مع الاول كيف والافلاك الجزئية كثيرة يستدعي كل منها مبدأ على ان اعترفوا بانه يحتمل ان يكون بين الفلك الاعظم وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت على فلك مفردا ولا يخفى ان كلامهم فى هذا المقام مع ابتنائه على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يشتمل على مقدمات اخر ضعيفة وان الاحتمال والاولوية لا يجدي نفعا فى المطالب العلمية

قال المبحث الثالث جعل هذا من مباحث العقول نظرا الى ان الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية وتختص باسم الكروبيين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتاثير والقائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف وتاثير فى الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها والشياطين هي القوى المتخيلة فى افراد الانسان من حيث استيلائها على القوى العقلية وصرفها عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان وقطع العلاقة منها ان كانت خيرة مطيعة للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باعثة على الشرور والقبائح معينة على الضلالة والانهماك فى الغواية فهم الشياطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة والشياطين مما انعقد عليه اجماع الآراء ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم الصلوة والسلام وحكي مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء فلا وجه لنفيها كما لا سبيل الى اثباتها بالادلة العقلية

قال وزعموا ان لكل فلك روحا يشير الى ما ذهب اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل فلك روحا كليا يدبر امره وتتشعب عنه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعني الفلك الاعظم روح هي مبدء اثره فى جميع ما فى جوفه يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم وتتشعب عنه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقة تدبر امر بدن الانسان ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا سائر الافلاك واثبتوا لكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا لكل يوم من الايام والساعات والبحار والجبال والمفاوز والعمران وانواع النبات والحيوانات وغير ذلك على ما ورد فى لسان الشرع من ملك الارزاق وملك البحار وملك الامطار وملك الموت ونحو ذلك وبالجملة فكما ثبت لكل من الابدان البشرية نفس مدبرة فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع بل لكل صنف روحا مدبرة يسمى بالطباع التام لذلك النوع يحفظه عن الآفات والمخافات ويظهر اثره فى النوع ظهور اثر النفس الانسانية فى الشخص وقد دلت الاخبار الصحاح على كثرة تم جراء الملائكة عليه السلام اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع

قال وعند عامة اهل الكتاب والسنة اكثر الامة ان الملائكة اجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكلات باشكال مختلفة كاملة فى العلم والقدرة على الافعال الشاقة شأنها الطاعات ومسكنها السموات هم رسل الله تعالى الى انبيائه عليهم السلام وامناؤه على وحيه يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة وتظهر منها افعال عجيبة منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي والشياطين اجسام نارية شأنها القاء النفس فى الفساد والغواية بتذكير اسباب المعاصي واللذات وانساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم قيل تركيب الانواع الثلثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب على الشيطان عنصر النار وعلى الآخرين عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر

خاتمة من الناس من زعم ان بين عالمي الحس والعقل واسطة تسمى عالم المثال لا تحصى فيه لكل موجود من المجردات والماديات حتى الالوان والاشكال والطعوم والروايح والاوضاع والحركات والسكنات وغير ذلك مثال قايم بذاته مستغن عن مادة والزمان والمكان ولهذا تسمى بالمثل المعلقة والاشباح المجردة وعليه بنوا امر المعاد الجسماني والمنامات وكثيرا من الادراكات وخوارق العادات والجن والشياطين والغيلان ونحو ذلك واحتجوا بان ما يشاهد في المرايا ونحوها ليست عدما صرفا ولا من عالم الحس وهو ظاهر ولا العقل لكونها ذوات مقادير ولا مرتسمة في آلة جسمانية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير وهذه شبهة واهية بنيت عليها دعوى هائلة فلم يلتفت اليه المحققون من المتكلمين والحكماء والعلا سعد

فلا يكون على القرب من الاعتدال بل على قدر صالح من غلبة احدهما فان كانت الغلبة للارضية يكون الممتزج مائلا الى عنصر الارض وان كانت للمائية فالى الماء او للهوائية فالى الهواء او للنارية فالى النار لا يبرح ولا يفارق الا بالاحياز او بان يكون حيوانا فيفارق بالاختيار وليس لهذه الغلبة حد معين بل يختلف المراتب بحسب انواع الممتزجات التي تسكن هذا العنصر ولكون الهواء والنار في غاية اللطافة والتشفيف كانت الملائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون المنافذ والمضايق حتى اجواف الانسان ولا يرون بحس البصر الا اذا اكتسوا من الممتزجات الاخر التي يغلب عليها الارضية والمائية جلابيب وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس او غيرهم من الحيوانات والملائكة كثيرا ما تعاون الانسان على اعمال يعجز هو عنها بقوته كالغلبة على الاعداء والطيران في الهواء والمشي على الماء وتحفظ خصوصا المضطرين عن كثير من الآفات واما الجن والشياطين فيخالطون بعض الاناسي ويعاونونهم على السحر والطلسمات والنيرنجات وما يشاكل ذلك قال ولا يمتنع ان يكتسوا اشارة الى دفع اشكالات تورد على هذا المذهب وهي ان الملائكة والجن والشياطين ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان تكون مرئية لكل سليم الحس كسائر المركبات والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة لا نبصرها ولا نسمعها والعقل جازم ببطلان ذلك على ما هو شان العلوم العادية وان كانت غلبة اللطيف بحيث لا يجوز رؤية الممتزج يلزم ان لا يروا اصلا وان تتمزق ابدانهم وتنحل تراكيبهم بادنى سبب واللازم باطل لما تواتر من مشاهدة بعض الاولياء والانبياء اياهم ومكالمتهم ومن بقائهم زمانا طويلا مع هبوب الرياح العاصفة والدخول في المنافذ الضيقة ولانهم لو كانوا من المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية وامزجة مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة كما في سائر الممتزجات فلا يتصور التشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب منع الملازمات اما على القول باستناد الممكنات الى القادر المختار فظاهر لجواز ان يخلق رؤيتهم في بعض الابصار والاحوال دون البعض وان يحفظ بالقدرة والارادة تركيبهم وتبدل اشكالهم واما على القول بالايجاب فلجواز ان يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية لبعض الابصار دون البعض وفي بعض الاحوال دون البعض او يظهر في اجسام كثيفة هي بمنزلة الغشاء والجلباب لهم فيبصروا او ان تكون نفوسهم او امزجتهم او صورهم النوعية تقتضي حفظ تركيبهم عن الانحلال وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون فيهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون به جهات هبوب الرياح وسائر اسباب انحلال التركيب فيحترزون عنها ويأوون الى اماكن لا يلحقهم ضرر واما الجواب بانه يجوز ان يكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلا يلائم ما يحكى عنهم من النفوذ في المنافذ الضيقة والظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصغر والكبر ونحو ذلك قال خاتمة يشير الى ما ذهب اليه بعض المتالهين من الحكماء وينسب الى القدماء من ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة يسمى عالم المثل ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم والروايح مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت المرآة والخيال او زالت المقابلة او التخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلي وهذا ما قال الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل او النفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه تظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن المثالي الذي تتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان لها جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيلتذ ويتألم باللذات والآلام الجسمانية وايضا يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا امر المنامات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى في المنام او يتخيل في اليقظة بل يشاهد في الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التي لا تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير من الغرائب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض الاولياء انه مع اقامته ببلدته كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض جدران البيت وخرج من بيت مسدود الابواب والكوات وانه احضر بعض الاشخاص او الثمار [illegible] من مسافة بعيدة في زمان قريب الى غير ذلك والقائلون بهذا العالم منهم من يدعي ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بان ما يشاهد من الصور الجزئية ليست عدما صرفا ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولا مرتسمة في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية كما سنذكر لم يلتفت اليه المحققون من الحكماء والمتكلمين قال المقصد الس

قال المقصد الخامس في الالهيات اي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وافعاله واسمائه فلهذا جعل المقصد ستة فصول يشتمل الاول منها على تقرير الادلة على وجود الواجب وعلى تحقيق ان ذاته مخالف لسائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده وينقل الكلام اليها فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم او لا شك في وجود حادث فيفتقر بالضرورة الى محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب وكلا الطريقين مبني على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور والتسلسل والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات كان اثبات القديم اثباتا للواجب ولا يرد عليهم ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية اما اولا فلابتنائه على قدم العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو في المعدات دون العلل الموجدة التي لا بد من وجودها مع المعلول وتوهم بعضهم انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجح بلا مرجح بان يقال لا بد ان يكون في الموجودات موجود لا يفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي الوجوب وامتناع العدم الا على تقرير بطلان الترجح بلا مرجح والا لجاز ان يكون المستغني عن الغير يوجد تارة ويعدم اخرى من غير ان يكون في كل من الوجود والعدم لذاته ولا لغيره بل لمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر الى ابطال الدور والتسلسل وذلك وجوه الاول لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذاتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن آخر لا الى نهاية وهو معنى التسلسل وان اريد مجموع الممكنات من حيث هي فلا بد من بيان ان علتها ليست نفسها ولا جزءا منها بل خارجا عنها وذلك احد ادلة ابطال التسلسل وبهذا يظهر ان الوجه الثاني مشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان مجموع الممكنات اعني المأخوذ بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن بالطريق الاولى وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اي مستجمع لجميع شرائط التأثير وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسها وهو ظاهر ولا كل جزء منها والا لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد مع لزوم كون الشيء علة لنفسه ولعلله لان المستقل بعلية المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو وقع شيء من الاجزاء بعلة اخرى بطل الاستقلال ولا بعض الاجزاء منه اما اولا فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله على ما مر واما ثانيا فلان التقدير ان كل جزء يفرض فهو ممكن مستند الى ممكن آخر فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء يفرض كونه مستقلا بالفاعلية فذلك المجموع بالعلية اولى به لكونه اقدم واكثر تأثيرا او اقل احتياجا فلا يتعين شيء من الاجزاء لذلك فتعين كون المستقل بالفاعلية لمجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة وانت خبير بان هذا اول الادلة المذكورة لبطلان التسلسل وقد سبق الكلام تقريرا واعتراضا وجوابا فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد على ما مر والعلة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز ان يكون بعضا من جملتها لان كل بعض يفرض فله علة يفتقر هو اليها فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المفروض من الواجب والممكنات فان بعضا منه اعني الواجب بحيث يتعين للعلية ويتحقق الوجوب بالنظر اليه والى ان وجوب الوجود نوع امتناع العدم كان لهذا التقرير آخر وهو انه لا بد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنظر الى وجوده ولا شيء من اجزاء المجموع كذلك ولا خفاء في رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل ورد هذا المنع بان ما بعد المعلول المحض لا الى نهاية كذلك اي يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمه الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث المعيّن لا بد في آن حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة او تقدمه عليها لو لم تكن واجبا او مشتملا عليه لزم المحال لانها لو كانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج فلا تكون تامة لاحتياج الحادث الى تلك العلة الخارجة ايضا وقد فرضنا انها تامة هف واما ان لا يكون لها علة من خارج وح اما ان يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان

واما ان يمكن فيكون اختصاصه بالزمان المعين ترجيحا بلا مرجح وفيه نظر اما اولا فلان الظرف ان تعلق بوجود العلة فلا نم على تقدير الامتناع لزوم الانقلاب وان تعلق بالامتناع والامكان فلا نم على تقدير الامكان لزوم الترجيح بلا مرجح وقد سبق مثل ذلك في دفع ما توهم من امتناع الحادث في الازل ثم امكانه واما ثانيا فلان ما ذكر مشترك الالزام لجريانه في العلة التامة المنتهية الى الواجب وكذا في العلة التامة التي هي نفس الواجب لكن بالنظر الى وجود الحادث قال ـــــ المبحث الثالث قد سبقت الدلالة على وجود الصانع بالبراهين ومهنا نشير الى وجوه اقناعية والى كونه من المشهورات التي لم يخالف فيها احد ممن يعتد به نظرا الى الجمهور في اثبات ما هو معظم المطالب العالية بيان ذلك انه لا يشك احد في وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفي اختلاف صفات لها واحوال وقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم فهاتان اربعة طرق هي الشايعة فيما بين الجمهور واشير اليها في اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن اياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم وكقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله عز من قائل ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب وحركاتها واوضاعها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر ومراتب امتزاجاتها والاثار العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه مما يشهد به علم التشريح وروحه مما ذكر في علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري يشهد به الفطرة وان فاعل العجايب والغرايب على الوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك جوهرا مجردا او كائنا من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوه الاول انه يعلم بالحدس والتجارب ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء بل يكون وجوده لذاته فيكون الدليل من الاقناعيات والاستكثار منها كثيرا ما يقوي الظن بحيث يفضي الى اليقين الثاني ان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب الخالق فذاك وان كان مخلوقا فخالقه اولى بان يكون قادرا حكيما ولا يذهب ذلك الى غير النهاية لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى وتقدس ولهذا صرح في كثير من المواضع بان تلك الايات انما هي لقوم يعقلون الثالث ان المقصود بالارشاد والى هذا الاستدلال تنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون منه المبدأ واليه المنتهى وله الامر والنهي وكونه ملجأ الكل عند انقطاع الرجاء عن المخلوقات مذكور في بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله وكقوله تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك تنبيها على انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهور يعترف به الجمهور من المعتبرين بالمعنى وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب التنبيه بالاستدلالات الخفية على ما نقل عن الاعرابي انه قال البعرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج الا تدل على اللطيف الخبير وخالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا بمعدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء منها فلا يقال انه موجود ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه ولا خفاء في انه هذيان بين البطلان قال ـــــ المبحث الثالث الحق ان الواجب تعالى يخالف الممكنات في الحقيقة لقولنا تلافا متاز كل عن الاخر بخصوصية فتلك الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك

ذات الواجب تعالى مخالف لذوات الممكنات والا لكان امتيازه بخصوصية وحينئذ فالوجوب اما للذات فيلزم وجوب الممكنات او مع الخصوصية فيلزم امكان الواجب لتركبه وقيل بل تماثلها وتمتاز بالوجوب والحيوة وكمال العلم والقدرة او بالالهية الموجبة للاربعة تمسكا بادلة اشتراك الوجود ورد بانها انما تفيد اتحاد مفهوم الذات الصادق على الذوات لا تماثل الذوات لان وجوده عليه دون الازم لا ذاتي كما مر في الوجود

الثاني لو تعدد ... اما نفس الماهية الواجبية او جزؤها او لازمها فلا تعدد او بمنفصل فلا وجوب الثالث والتعين الاجا... تعين وهو محال او التعين بالوجوب وهو امكان ... كان الوجوب بالتعين فيدور او العكس او كلاهما بالذات فلا تعدد او بمنفصل فلا وجوب

الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي نعم يشارك في اطلاق الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل صدق العارض على المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن يتخالفان بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة القسمة الى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية ومن اتحاد المقابل لا تفيد الا الاشتراك في مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات وتشاركها في الحقيقة نعم ذهب اليه بعض المتكلمين ان ذات الواجب تماثل ساير الذوات وانما تمتاز باحوال اربعة هي الوجود الواجبي الذي قد يعبر عنه بالوجوب والحيوة والعلم والقدرة الكاملة او بحالة خامسة تسمى بالالهية هي الموجبة لهذه الاربعة تمسكا بالوجه المذكور غلطا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قيل فكيف لم يلزم المتكلمين القايلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب والمقتضي للوجود هو الماهية المخالفة لساير الماهيات والوجود زايد عليها قال ـــــ المبحث الرابع قد يجعل من مطالب هذا الباب ان الصانع ازلي ابدي ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ازلا وابدا وبعض المتكلمين لما تعذر عليهم البيان على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا فبينوا الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث ويتسلسل وبانا نستغني بالدلالة على ان المؤثر في وجود العالم سواه تعالى من غير واسطة والثاني بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او منتهيا اليه بطريق الايجاب لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك قال ـــــ الفصل الثاني في التنزيهات اي سلب ما لا يليق بالواجب عنه وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة عنه بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر واستدل على نفي التركيب بان كل مركب يحتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب وسنبطله والا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه ان لم يحتج احد الجزئين الى الاخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب والا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجنب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه الاول لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز غيرها به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال لا يقال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوما وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك في العارض مع الامتياز بالخصوصية لا يوجب التركيب لانا نقول وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لها كان ممكنا معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة قطعا فان قيل لم لا يجوز ان يكون الخصوصية من العوارض قلنا لانها تكون معللة بالماهية او بما يقوم بها من الصفات وهو ينافي التعدد المفروض اذ الواجب ح لا يكون بدون تلك الخصوصية او بامر منفصل فيلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود وهذا يصلح ان يجعل دليلا مستقلا بان يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل فلهذا جعل في المتن دليلا ثانيا الثالث لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهوية ضرورة فاما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وهو محال اخر وهو كون الوجوب الذاتي بالغير وان جعل التعين زائدا وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات ثاني

[illegible]

خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات بل يحتاج في احدهما الى الوجوب والتعين بل في واحد منهما الى امر منفصل وهو ظاهر قال الرابع شروع في طرق المتكلمين فمنها انها لو وجد الهان ويتصفان لا محالة بصفات الالوهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فاذا قصد الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم معين في زمان معين فوقوعه اما ان يكون بهما فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما بايجاده وقد سبق في بحث العلة امتناع ذلك واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان لا يقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال او يقع بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال لانا نقول الاول باطل للزوم عجزهما ولان المانع عن وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالاخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثاني لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة الوجه الخامس انه لو وجد الهان بصفات الالوهية فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم مثلا فاما ان يتمكن الاخر من ارادة ضده او لا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزامه اجتماع الضدين او لا يقع مراد واحد منهما وهو محال لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض ولاستلزامه ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه في زمان معين او يقع مراد احدهما دون الاخر وهو محال لاستلزامه الترجح بلا مرجح وعجز من فرض قادرا حيث لم يقع مراده واما الثاني فلانه يستلزم عجز الاخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه اعني ارادة الضد والمفروض كلها بينة سوى منه فانها ممتنع ويقال لا نم ان مخالفة احدهما للاخر وارادة ضد ما اراده ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك ان الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط ككون الجسم في هذا الحيز حال الكون في حيز اخر والجواب ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع اعني كونه في ان واحد في حيزين فكذا ههنا الممتنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي امكان كل منهما فتعين ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهين فان قيل كل منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علم المصلحة في احد الضدين امتنع ارادة الاخر قلنا لو سلم كون الارادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما اذا استوت في الضدين وجوه المصالح فان قيل ما ذكرتم لازم في الواحد اذا اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كمال للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز بتعجيز الغير اياه وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخيران فلما مر وان اريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل عن صنع الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذي به بقاء الانواع وترتب الاثار الوجه السادس لو وجد الهان فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم التوارد وان اختلفا لزم مفاسد التمانع اعني عجزهما او عجز احدهما مع الترجح بلا مرجح الوجه السابع لو تعدد الاله فالتمايز لا يجوز ان يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها فيرتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال الوجه الثامن ان الواحد كاف ولا دليل على الثاني فيجب نفيه والا لزم جهالات لا تحصى مثل كون كل موجود نبصره اليوم غير الذي كان بالامس ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى في الازل ولا دليل ثم اجيب بان المراد ان ما لا دليل لنا عليه يجب علينا نفيه ولنا دليل على وجوده في الازل وقد يجاب بان المراد لا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزال وان لم يكن في الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما ازلي وهو باطل لانه لا يلزم افتقار الى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين واما حادث وهو لا يستدعي مؤثرا ثانيا ولا يحتاج

[illegible]

البحث الثاني

والحق ضعفه بل ضعف هذا الماخذ الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد لم ينحصر في عدد واللازم باطل لما سبق من الادلة على تناهي كل ما دخل تحت الوجود وقد سبق ضعفه الوجه العاشر ان بعثة الانبياء عليهم السلام وصدقهم لدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفي الشريك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان التعدد يستلزم الامكان لما عرفت من ادلة التوحيد وما لم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن الممكنات لم يتات اثبات البعثة والرسالة ليس بشيء لان غايته استلزام وجوب الوحدة لا استلزام معرفتها فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته قال خاتمة

حقيقة التوحيد

حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ونعني بالقدم عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود فنحن انما نقول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك لا نجعل الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام ثم تفويضهم تدبير شطر من حوادث العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشيئة الله تعالى وان كان باقداره وتمكينه خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول وايجادها للنفوس وبعض الاجسام وتفويضهم تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فمرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته لا غير والمعتزلة يبالغون في نفي تعدد القديم واهل السنة في نفي تعدد الخالق والكل متفقون على نفي تعدد الواجب والمستحق للعبادة والموجد للجسم واما المشركون فمنهم الثنوية القايلون بان للعالم الهين نور هو مبدأ الخيرات وظلمة هو مبدأ الشرور ومنهم المجوس القايلون بان مبدأ الخيرات هو يزدان ومبدأ الشرور هو اهرمن واختلفوا في ان اهرمن ايضا قديم او حادث من يزدان وشبهتهم انه لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع اللزوم ان اريد خالق الخير وخالق الشر غاية الامر انه لا يصلح اطلاق الشرير لظهوره فيمن غلب شره وعورض بان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير او الشرور فعاجز وان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل ابقاءه خيرا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية كما يزعم المعتزلة في خلق ابليس وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء فليقل بمثل خلق الشرور والقبائح ايضا كذلك فلا يكون شرا وسفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم العناصر مدبرة لامور قديمة بالزمان شفعاء العباد عند الله مقربة اياهم اليه واما الاصنام فلا خفاء ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك قال الامام رحمه الله فلهم في ذلك تاويلات باطلة الاول انها صور ارواح تدبر امرهم وتعتني باصلاح حالهم على ما سبق الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبير هذا العالم فقصدوا كلا منها بما يناسب ذلك الكوكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطلسمات القوية الاثار لا توجد الا احيانا من ازمنة متطاولة فجعلوا في ذلك الوقت طلسما لمطلوب خاص يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن ما يكون من الصورة وكذا الملائكة فاتخذوا صورا بالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدوها لذلك الخامس انه لما مات منهم من كان كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالا على صورته وعظموه تشفعا الى الله تعالى وتوسلا ومنهم اليهود القايلون بان عزيرا ابن الله لما احياه الله تعالى بعد موته وكان يقرا التورية على ظهر قلبه ومنهم النصارى القايلون بان المسيح ابن الله حيث ولد بلا اب وورد في الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن والجواب انه ان صح النقل من غير تحريف فمعنى الابوة الربوبية وكونه المبدأ والمرجع ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق عز وجل بالكلية كابن السبيل او قصد التشريف والكرامة ولهذا نقل في الانجيل مثل ذلك في حق الامة ايضا حيث قال اني ذاهب الى ابي وابيكم والهي والهكم وبالجملة نفي الشريك في الالوهية ثابت عقلا وشرعا وفي استحقاق العبادة شرعا وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون قال

البحث الثالث الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل ووجودية هي الهيولى والصورة او الجواهر الفردة ومقدارية هي الابعاض وكل مركب يحتاج الى جزئه ولا شيء من المحتاج بواجب وليس بعرض لان

لان كل عرض محتاج الى المحل بتقومه اذ لا معنى له سوى ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر ممكن يستغنى عن المحل او ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع
فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك على ما سبق وليس في مكان وجهة لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر
من المحوي او للفراغ الذي يشغله الجسم والجهة اسم لمنتهى ماخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان الا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك والمتكلمين
خصوصا القدماء منهم في هذه التنزيهات مسلك آخر ففي نفي الجوهرية والعرضية ان الجوهر اسم لما يتركب منه الشيء والعرض لما يستحيل بقاؤه
وان كان يصح في الشاهد ان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض قائم بالغير الا ان اطلاق الاسم ليس من هذه الجهة بل من
جهة ما ذكرنا بدلالة اللغة يقال فلان يجري على جوهره الشريف اي اصله وهذا الثوب جوهري اي محكم الاصل جيد الصنعة وهذا الامر عارض
اي يزول وعرض لفلان امر اي معنى لا قرار له ولا يدوم وهذا العارض للسحاب ومن مهنا لا يجعلون الصفات القائمة بذات الله اعراضا
وفي نفي الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لما سبق الثاني ان كل جسم متحيز بالضرورة والواجب ليس كذلك لما سيأتي الثالث ان
الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف
بشيء فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم
احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك لمخصص ويلزم الترجيح بلا مرجح ان كان لا لمخصص الرابع انه لو كان جسما لكان متناهيا لما مر
في تناهي الابعاد فيكون متشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية بالجسم وح اما ان يكون على جميع الاشكال وهو محال او على البعض
دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج او لا لمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح لا يقال هذا وارد في اتصاف الواجب بصفاته دون اضدادها
لانا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته واضدادها صفات نقص يتنزه عنها لذاته بخلاف الاضداد المتواردة على الاجسام
فانها قد تكون متساوية الاقدام وفي نفي الحيز والجهة وجوه الاول انه لو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدون الحيز واللازم
باطل لما مر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته الثاني انه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان
الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بالطريق الاولى فيكون واجبا
والمفروض ان الواجب هو المتمكن لا المكان وهذا مبني على ان الحيز موجود لا متوهم الثالث لو كان الواجب في حيز وجهة فاما ان يكون في
جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بما لا ينبغي كالقاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان
لمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجيح بلا مرجح واما في الفوقية اجزاء الجسم تجري الموجود مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر
من الاصطلاحات لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شايع فيما بين الحكماء ومن يتبعهم
في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وفي كلام ابن كرام ان الله تعالى احدي الذات احدي الجوهر وهو هذا فلا ينبغي ان يجترأ
على ذلك ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود اما سمعا فلعدم الاذن من الشارع واما عقلا فلايهامه ما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى
المشهور ولما عليه النصارى من انه جوهر واحد ثلاثة اقانيم على ما سيجيء واما القائلون بحقيقة الجسمية والحيز والجهة فقد تمسكوا منها بمالهم على
قضايا وهمية كاذبة تستلزمها وعلى ظواهر آيات واحاديث تشعر بها اما الاول فكقولهم كل موجود فهو اما جسم او حال في جسم والواجب
يمتنع ان يكون حالا في الجسم لامتناع احتياجه فتعين كونه جسما وكقولهم كل موجود فهو اما متحيز او حال في المتحيز فيتعين كونه متحيزا لما مر وكقولهم
الواجب اما متصل بالعالم واما منفصل عنه وايا ما كان يكون في جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل في العالم فيكون متحيزا او خارج عنه فيكون
في جهة منه ويدعون في صحة هذه المنفصلات وتمام انحصارها الضرورة والجواب المنع كيف وليس تركيبها عن الشيء ونقيضه او المساوي
لنقيضه واطبق اكثر العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم او جسماني او ليس بجسم ولا جسماني وكذا باقي التقسيمات المذكورة
والجزم بالانحصار في القسمين انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية على العناد والمكابرة او على ان الوهم
كثيرا ما تشتبه بالاوليات واما الثاني فكقوله تعالى وجاء ربك هل ينظرون الا ان يأتيهم الله الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم

الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني خلقت بيدي والسموات مطويات بيمينه يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله
الى غير ذلك وكقوله صلعم للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقوله عليه السلام ان الله تعالى ينزل الى سماء
الدنيا الحديث ان الله خلق آدم على صورته ان الجبار يضع قدمه في النار انه يضحك الى اوليائه حتى تبدو نواجذه ان الصدقة تقع في كف
الرحمن الى غير ذلك والجواب انها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها ويفوض العلم بمعانيها الى الله مع
اعتقاد حقيتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الا الله في قوله وما يعلم تاويله الا الله او تاول تاويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة
على ما ذكر في كتب التفاسير وشروح الاحاديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق للعطف في الا الله والراسخون في العلم فان قيل اذا كان
الدين الحق نفي الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير ان تقع في موضع منها التصريح
بنفي ذلك وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقية المعاد وحشر الاجساد في عدة مواضع واكدت غاية
التاكيد مع ان هذا ايضا حقيق بغاية التحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان والآراء من التوجه الى العلو عند الدعاء و
رفع الايدي الى السماء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب
في خطابهم والاقرب الى صلاحهم والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات
دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء بل من جهة ان السماء
قبلة الدعاء اذ منها تتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار قال تنبيه لما ثبت ان الواجب ليس بجسم ظهر انه
لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة او الباطنة مثل الصوت واللون والطعم والرائحة واللذة والالم والفرح والغم والغضب ونحو
ذلك اذ لا يعقل منها الا ما يخص الاجسام وان كان البعض منها مختصا بذوات الانفس ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهي على الله
محال واثبت الحكماء اللذة العقلية لان الكمال امور ملائمة وهو مدرك لها فيبتهج بها واعترض بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس
ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملائم فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفان قطعا واعلم
ان بعض القدماء بالغوا في التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشيء بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعما منهم انه يوجب اثبات المثل له وليس
كذلك لان المماثلة انما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء ولا تساوي بين شيئيته وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره
وكذا جميع الصفات واشنع من ذلك امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الموجود واما الامتناع عن اطلاق اسم الماهية فمذهب كثير من المتكلمين
ان معناه المجانسة يقال ما هذا الشيء اي من اي جنس هو قالوا وما روي ان ابا حنيفة رضي الله عنه كان يقول ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ليس
بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل من اصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بالدليل والخبر او ان له اسما لا يعلمه غيره
فان قيل فيقع سؤال عن الاسم قال الشيخ ابو منصور رحمه الله ان سألنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم
وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه وان اردت ما مثله فهو متعال عن المثال والجنس
قال المبحث الثالث الواجب لا يتحد بغيره ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب
هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك ح بالضرورة واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في
مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب
فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم
في المكان الثاني انه لو حل في محل فاما مع وجوب ذلك وح يفتقر الى المحل ويلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب اولى
بان يكون واجبا واما مع جوازه وح يكون غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره الى المحل فيلزم انقلاب الغني عن الشيء محتاجا اليه هكذا
قرره الامام رحمه الله ثم اعترض بانه على التقرير الاول لا يلزم الافتقار لجواز ان توجب ذاته ذلك المحل الى المحل الحلول او توجب فانه

[illegible] يتحد بغيره لما سبق ولا امتناع كون الواحد واجبا ممكنا ولا يحل فيه لان الحال في الشيء محتاج اليه ولانه ان احتاج الى المحل
كان [illegible] والا امتنع حلوله وقد يستدل بان الحلول اما صفة كمال فيلزم الاستكمال بالغير او لا فيجب نفيه وبان ما اتفق العقلاء
عليه ان الحادث هو التبعية في التحيز وبانه لو جاز حلوله في الاجسام لما وقع القطع بعدم حلوله في اصغر [illegible]

لهذا الاتحاد ويحكى عن النصارى في حق عيسى عليه السلام وعن بعض الغلاة في حق ائمتهم ومن متصوفة
في حق كملتهم واما ما يدعي بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء في التوحيد اذ انه لا كثرة في الوجود اصلا فبحث آخر

المحل والحلول جميعا ووجوب اللوازم والآثار وعند المؤثر لا يوجب احتياجا اليها وعلى التقدير الثالث لا يلزم الانقلاب لانا لا نم ان الحال في الشيء يكون
محتاجا اليه كالجسم المعين يحل في الحيز المعين مع عدم احتياجه في ذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال في الشيء يحتاج اليه
ولا شيء من الغني بالذات كذلك والا اي وان لم يكن مستغنيا بالذات لزم امكانه وقدم المحل وهو ظاهر واعترض بان عدم الاستغناء بالذات
لا يستلزم الاحتياج بالذات ليلزم امكانه وقدم المحل لجواز ان يكون كل من الغنى والاحتياج بحسب امر خارج واجيب بان مجرد عدم الاستغناء
بالذات يستلزم الامكان لان الواجب يستغني بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسيط الاحتياج بالذات وقد يقرر بانه ان كان محتاجا بالذات
لزم امكانه والا امتنع حلوله ورد بان عدم الاحتياج الذاتي لا ينافي عروض الاحتياج فلا ينافي الحلول الثالث ان الحلول في الغير لو لم يكن صفة
كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفي الرابع انه لو حل في شيء لزم تحيزه لان المعقول من الحلول بالنسبة
العقلاء هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات الباري عز وجل فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها
اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت الخامس انه لو حل في جسم على ما يزعم الخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام
او في جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف السادس لو حل في جسم والاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة
المتفقة الحقيقة على ما بين لجاز حلوله في احقر الاجسام وارذلها فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع قال
والقول بالحلول يعني كما قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات
والاحتياج لانه التي يرغب اليها وائمة المخالفين في مثل هذا الاصل نافية حلول ذات الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد
والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم هي الوجود والحياة والعلم
عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون آتينا آبنا روحا قدسا ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل
الواحد ثلثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة
راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر
بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله
هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كما
كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فتحله الآلام والآفات الى غير ذلك من
الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بانه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كجبرئيل في صورة دحية
الكلبي وكبعض الجن او الشياطين في صور الاناسي ولا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك علي
واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات العلمية والعملية فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق
الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن في السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله فيه تعالى عما
يقول الظالمون علوا كبيرا كالنار في الجمر بحيث لا تمايز او يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو وح يرتفع
الامر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر وفساد الرأيين غني عن البيان وههنا مذهبان آخران يوهمان
بالحلول والاتحاد وليسا منه في شيء الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله تعالى وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث
تضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله تعالى وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه
يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر
وح ربما تصدر عنه عبارات تشعر بالحلول او الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل
التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق والثاني ان الواجب

في امتناع اتصافه بالحادث بمعنى الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما الاتصاف بما له تعلقات حادثة او بما يتجدد من السلوب والاضافات والاحوال
فليس من المتنازع فلا يفصل تمسكا لهم في الاستدلال بان المصحح للاتصاف هو مطلق الصفة اذ لا عبرة بالقدم لكونه عدميا فاسد لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة
القديمة او يكون العدم شرطا او الحدوث مانعا كما في وجوه الاول الاجماع على انه لا يعتقد ان كان مخففة كان لم يخل عنه والالم يتصف به الثاني ان الاتصاف
بالحادث تغير وهو عليه محال الثالث انه لو جاز لجاز في الازل لاستحالة الانقلاب وهو يستلزم جواز وجود الحادث في الازل لامتناع الاتصاف بالشيء بدونه الرابع انه لو جاز لزم عدم
خلوه عن الحادث لا اتصافه قبل ذلك بحادث بعضه الى ذات لزواله وفيها بلا حادث الى ما واستضعف الاول بانه يجوز ان تكون الحوادث كمالات متلاحقة مشروطا
ابتداء الكل بانقضاء الآخر وفيه نظر والثاني بان التغير بمعنى تبدل في الصفات من غير تأثر عن الغير نفس المتنازع والثالث
بان اللازم ازلية الجواز والمحال جواز الازلية والرابع بمنع مقدمات الملازمة

هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على
المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول ههنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق
العقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضلل الله فما له من هاد قال البحث الرابع الجمهور على ان الواجب يمتنع
ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحادثة كما لم تكن لكونه غير رازق لزيد الميت
رازقا له ثم والمولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز وكذا بالاحوال المتجددة بعد ما لم
تكن كالعالميات المتجددة بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري على ما سيجيء تحقيق ذلك وبهذا يندفع ما ذكره الامام الرازي من ان القول
بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب قادرا على خلقه
بعد ما كان قادرا عالما بانه موجود ومبصرا لصورته سامعا لصوته آمرا له بالصلوة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية
والكارهية لما يراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا تجدد العالميات بتجدد المعلومات
عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم بان ابديه اضافات الى ما صدر ثم في القبلية ثم المعية البعدية وهم لا يقولون بوجود
كل اضافة حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع وبهذه الشبهة هي العمدة في تمسك المجوزين فلا تكون واردة في محل النزاع
وقد يتمسك بان المصحح لقيام الصفة بالواجب اما كونها صفة فيعم القديم والحادث واما مع قيد القدم لعدم كونه غير مسبوق بالعدم وهو عدمي
لا يصلح جزء المؤثر وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة على ان يكونا امرين متخالفين تشاركا
في مفهوم الوصفية ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا احتج المانعون بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان
عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق
وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة
كمال واعترض بانا لا نم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا
الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على
ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال آخر بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا
واجيب بان المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند ممنوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في
ضمن فرد وبانه على ما ذكرتم لا يخلو الواجب عن الحادث فيكون حادثا ضرورة وبانه في الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع
الحادث في الازل فيكون ناقصا الثاني وهو العمدة عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال واعترض بانه ان
اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد تغير في الواجبية او تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى
ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا
ابتداء كل بانتهاء الآخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو باطل
ضرورة ان الحادث ما له اول وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف
بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب
جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان
يكون قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جواز
بمعنى انه يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابلية لايجاد العالم في الازل
اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في الازل ومبنى الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده

وفيه مباحث **المبحث الأول** صفاته زائدة على الذات فهو عالم له علم قادر له قدرة حي له حيوة الى غير ذلك خلافا للفلاسفة والمعتزلة **لنا وجوه** الأول ان حد العالم من قام به العلم وعلة العالمية اعني كونه عالما هو العلم وهذا لا يختلف شاهدا وغائبا بخلاف ما ليس من الوجوه التي توجب كون العالم عالما كالعرضية والحدوث وكذلك الثاني انه لا يعقل من العالم الا من له العلم ومن المعلوم الا ما تعلق به العلم فبالضرورة اذا كان عالما وكان له معلوم كان له علم فان قيل علمه ذاته قلنا فلا يفيد حمله على الذات ولا تتميز الصفات ولا يفتقر الى الاثبات ويؤول العلم مثلا واجبا معبودا صانعا للعالم موصوفا بالكمالات فان قيل يكفي تغاير المفهوم كما في سائر المحمولات قلنا ليس الكلام في مثل العالم والقادر والحي بل في العلم والقدرة والحيوة فان قيل ذاته من حيث التعلق بالمعلومات عالم بل علم وبالمقدورات قادر بل قدرة كالواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وهكذا مع ان الموجود واحد لا غير قلنا معلوم قطعا ان الذات لا تكون علما وقدرة بل عالما وقادرا ويبقى الكلام في المعنى الذي هو مأخذ الاشتقاق

في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم وللمساعدة اطبقوا على ذلك واما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازليته وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرف الفرق ـــــ **الفصل الثالث في الوجودية** لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة لا يقتضي ثبوت صفات له وكذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلي والعظيم والاول والآخر والقابض والباسط والحافظ والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق له صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحي له حيوة وكذا في السميع والبصير والمتكلم وغير ذلك مع اختلاف في البعض وكونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض وهنا لفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته وآثروا ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة بذاته ولا يقال هي فيه او معه او مجاورة له او حالة فيه لايهام التغاير واطبقوا على انها لا توصف بكونها اعراضا وخالف في القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجري مجراهم من اهل البدع والاهواء وسموا القائلين بها بالصفاتية ثم اختلفت عباراتهم فقيل هو حي قادر لنفسه وقيل بنفسه وقيل لكونه على حالة هي اخص صفاته وقيل لا لنفسه ولا لعلة وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال قال في المطالب العالية اعلم ان المهمات في هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وان هناك تعلقا بالمعلوم من غير ان يبين ان المتعلق هو العلم او العالمية فيكون هناك امور اربعة او كلاهما فيكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلا نثبت الا امرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية وندعي انها امر زائد على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالما لم يمكنه نفي هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل بدلا وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادرا امرا اضافيا لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود المضاف لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا بايجاده المتوقف على كونه عالما قادرا ـــــ لنا وجوه الاول طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب بالشاهد وتقريره على ما ذكره امام الحرمين انه لا بد في كل من جامع للقطع بانه لا يصح في الغائب الحكم بكونه جسما محدودا بناء على انا لا نشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت في الشاهد كون الحكم معللا كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة او تقررت حقيقة في محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحيوة وغيرهما وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين

بصحة

بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه وبكون هذه الاحكام في الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع الامرين نعم يتوجه ما قيل ان هذه الاحكام انما تعلل في الشاهد لجوازها فلا تعلل في الغائب لوجوبها وان من شرط القياس ان يتماثل امران فيثبت لاحدهما مثل ما ثبت للآخر وهذه الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك وكذا الصفات التي اثبتوها عللا لها واجيب بان الوجوب لا ينافي التعليل غايته انه لا يعلل الواجب بالجائز ويعلل الجائز بالجائز وانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا الصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه عرضا او حادثا او نحو ذلك الوجه الثاني ان الله تعالى عالم وكل عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وتقريره آخر ان الله تعالى معلوما وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما تعلق به العلم فان قيل سلمنا ان له علما لكن لم لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته لا زائدا عليه وكذا سائر الصفات قلنا لانه يلزم محالات احدها ان لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدا بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة ضرورة وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد وحيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات ولهذا ليس كذلك وفاقا حتى صرح الكعبي بان من زعم ان علم الله تعالى فهو كافر فان قيل بل في عدم لزوم هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب الا ترى ان حمل مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان مفيد وربما يحتاج الى البيان مع اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك والناطق قلنا ليس الكلام في العالم والقادر والحي ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطاة بل في العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما لا يحمل الا بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك لو لم تكن الذات مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود وذلك بان يكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالما بل علما ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه يصح ان يعلم ويقدر حيا بل حيوة وعلى هذا القياس ويكون معنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلا ولا خفاء في افادته وافتقاره الى البيان ولا في تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف للاثنين ثلث للثلثة ربع للاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الموجود واحد لا غير والحمل مفيد والتنصيف متميز عن التثليث قلنا كون الذات نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري البطلان ككون الواحد نفس التنصيف والتثليث وانما هو عالم وقادر فيبقى الكلام في مأخذ الاشتقاق اعني العلم والقدرة وانه لا بد ان يكون معنى وراء الذات لا نفسه ولا يفيد تسميته بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من المعاني الحقيقية فلا بد من القول بكونها نفس الذات فيعود المحذور او وراء الذات فيثبت المطلوب وايضا وصف العالمية او القادرية وكذا المعلومية او المقدورية انما يتحقق بعد تمام التعلق فعلى ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات بامر فلا بد في التمايز من خصوصية بها يكون احد التعلقين علما والآخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات والحاصل انه لا نزاع في انه تعالى عالم حي قادر ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء مشتقة معناها اثبات ما هو مأخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب كيف والخلو عنها نقص وذهاب الى انه لا يعلم ولا يقدر ثم هذه المعاني يمتنع ان تكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات فتعين كونها معاني وراء الذات والمعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا يسمون رؤساءهم الا بين بل يسمون بنفي الصفات ويعدون اثباتها من الجهالات الوجه الثالث النصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة

الاول ان الكل مستند [illegible] فيلزم كونه قابلا وفاعلا ورد بمنع بطلانه الثاني انها صفات كمال فيستلزم استكماله بالغير ورد بانها ليست غيره ولو سلم فاستحالة الاستكمال بمعنى ثبوت صفة الكمال له نفس المتنازع الثالث ان عالمية مثلا واجبة والواجب لا يعلل ورد بعد تسليم كون الامر وراء العلم بان الواجب بمعنى امتناع خلو الذات عنه لا نسلم استحالة تعليله بصفة ناشية عن الذات الرابع ان القول بتعدد القدماء كفر بالاجماع ورد بانه لا تغاير بينهما فلا تعدد ولو سلم فليس كل ازلي قديما بل اذا كان قائما بنفسه ولو سلم فالكفر اجماعا تعدد القديم بمعنى عدم المسبوقية بالغير ولو سلم فنفي الذوات خاصة كما لزم النصارى

بحيث لا تحتمل التاويل كقوله تعالى انزله بعلمه وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اي ملتبسا بعلمه يعني انه تعلق به العلم لا بمعنى مغايرا للعلم ليلزم كون العلم منزلا فيجب
تاويله وكقوله تعالى ان القوة لله جميعا وقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين قال تمسك المخالف بوجوه للقائلين بنفي الصفات بنيت بعضها
على اصول الفلسفة تمسكا للفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام تمسكا للمعتزلة وبعضها من مخترعات اهل السنة على احد الطريقين دفعا لما دلهم بوجوه
في المتن بنسبة كل الى من يتمسك به لعدم خفائه على الناظر في المقدمات الاول وهو للفلاسفة لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم بنفسها
فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع في كلام بعض العلماء من ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة
لذات الواجب اي مستندة الى الله تعالى بطريق الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون العدم مثلا مسبوقة بالقدرة والعلم
وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو في غير صفاته واما اثبتنا الصفات عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج
الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات في الاحكام العقلية بعيد جدا ثم صفاته
على تقدير تحققها ولزوم امكانها يجب ان تكون اثرا له لامتناع افتقار الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كونه القابل والفاعل وهو بط
لما مر واجيب بالمنع كما مر فقد تقرر لزوم كونه الفاعل بان جميع الممكنات مستندة اليه وكانه الرازي والا فاكثر الممكنات عند الفلاسفة اثر للغير
وان كانت بالاخرة منتهية الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وهذا لا يوجب كونه الفاعل الثاني ان الصفة الزائدة ان لم تكن كمالا يجب نفيها عنه
لتنزهه عن النقصان وان كانت كمالا يلزم استكماله بالغير وهو يوجب النقص بالذات فيكون محالا واجيب بانا لا نسلم ان ما لا يكون كمالا يكون
نقصانا وان ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته لا هو ولا غيره ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة
بدوامه بل ذلك غاية الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان عالميته واجبة لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة افتقاره الى فاعل يجعله عالما وكذا البواقي و
الواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز ليترجح جانب الوجود فعالميته مثلا لا تعلل بالعلم بل يكون هو عالما بالذات بخلاف عالميتنا
فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا وراء العلم معللا به كما هو راي مثبتي الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها
ليمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ناشية عن الذات فانها اللازم للذات قد يكون بوسط الرابع وهو
العمدة الوثقى لنفاة الصفات من الملين انها اما ان تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه في الازل عن العلم والقدرة والحياة وغيرها
من الكمالات وصدورها عنه بالقصد والاختيار او بشرائط حادثة لا بداية لها والكل بط بالاتفاق واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو
كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجيب بانا لا نسلم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها
مع البعض ليثبت التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بمكان او بزمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليست
احديهما الاخرى وتفسيرهما بالشيئين او الموجودين او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولا اشعار في هذا التفسير بذلك قال
صاحب التبصرة وكذا تفسيرهما بالشيئين من حيث ان احدهما ليس هو الاخر لصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد وزيد مع راسه
انه لم يقل احد بكون الجزء غير الكل الا جعفر بن حرب من المعتزلة وعد هذا من جهالاته لان العشرة اسم للمجموع يتناول كل فرد مع اغياره فلو كان
الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة ولئن تكون العشرة بدونه وقال ايضا كل شيء ليس غيره لان الشيء لا يغاير نفسه والعجب من هذا
ما قال لو كان الغيران هما الاثنين لكان الغير اثنا والاثنين ليس بمستعمل والغير مستعمل والقول ما قال امام الحرمين رحمه الله ان ايضاح معنى الغيرين
مما لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قطعية سمعية فلا يقطع ببطلان قول من قال كل شيئين غيران ثم يقطع بالمنع من اطلاق الغير في صفات البارئ
وذاته لاتفاق الامة على ذلك نعم قال ولا يتحاشى من اطلاق القول بان الصفات موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات
فظهر ان القول بالتعدد لا يتوقف على القول بالتغاير فقولنا ولو سلم معناه لو سلم التغاير او التعدد بدون التغاير فالقول بازلية الصفات
لا يستلزم القول بقدمها لكونه اخص فان القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القديم مطلقا
كفر بالاجماع بل في القدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم

[illegible] الاقتضاء في التحيز فيلزم تحيز البارئ

كفر ذاتيا كان او زمانيا فلا نسلم ذلك في الصفات بل في الذوات خاصة اعني ما تقوم بانفسها والنصارى وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكن
لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال وقد سبق بيان ذلك وقوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالله ثلثة فاين هذا من القول بانه واحد له صفات كما نطق بها كتابه قال واما التمسك الخامس
الى الشبه الاخرى ضعيفة جدا الاولى انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الالهية مركبة من تلك الذات والصفات وكل مركب ممكن
احتياجه الى الجزء والجواب منع الملازمة بل حقيقة الاله تلك الذات الموجبة للصفات الثانية ان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته
اذ به يعرف تميزه عن غيره فلو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الالهية فيلزم من القول بها القول بالالهة كما لزم النصارى والجواب
منع كون الاخص والكاشف هو القدم بل وجوب الوجود الثالثة انه لا دليل على هذه الصفات لان الادلة العقلية لا تتم والسمعية لا تدل
الا على انه حي عالم قادر الى غير ذلك والنزاع لم يقع فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المقدمتين الرابعة انه لا يعقل من قيام
الصفة بالموصوف الا حصولها في الحيز تبعا لحصوله والتحيز على الله تعالى محال فكذا قيام الصفات به والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت على
ما هو مرادكم باتصافه بالاحكام والاحوال قال والقوى الزاما بمعنى انه من الشبه القوية قد يعترض بانه ان كانت صفة قديمة زائدة
الحقيقة لو كانت له صفات قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان بقاء الشيء معنى زائد عليه قائم به وان
قيام المعنى بالمعنى باطل فمن الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة بل استمرار الوجود ومنهم من جوز في غير المتحيز قيام المعنى بالمعنى وانما المتنع
قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز فلا يتبعه غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف
الصفات بالبقاء فلم يقل علمه باق وقدرته باقية بل قال هو باق بصفاته وهذا ضعيف جدا لان الدائم الموجود ازلا وابدا من غير طريان فناء عليه
اصلا اتصافه بالبقاء ضروري ولا يفيد التحرز عن التكلم ومنهم من قال هي باقية ببقاء هو بقاء للذات وللصفات وللبقاء لانها ليست غير الذات
بخلاف بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء للاعراض لكونها مغايرة له والبقاء القائم بالشيء لا يكون بقاء لما هو غيره بهذا صرح الشيخ الاشعري واعترض
عليه بان الصفات كما انها ليست غيرها فليست عينها فكيف يجعل البقاء القائم بالذات بقاء لما ليس بالذات ولما لم يقم به البقاء ولهذا لا يتصف بعض
صفات الذات بالبعض فلا يكون العلم مثلا حيا قادرا فظهر ان علة امتناع جعل بقاء الجوهر بقاء العرض ليست تغايرهما بل كون احدهما
ليس الاخر ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقاء هو نفسها فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء الله
بقاء له وبقاء للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول باقيين ببقاء واحد لان احدهما
كان قائما بالاخر فلم يؤد الى قيام صفة بذاتين بخلاف متحركين بحركة واسودين بسواد فان قيل معلوم ان الشيء انما يكون عالما بما هو
قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك ومهما فرض كون الذات عالما وقادرا بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم والقدرة باقية بما هو قدرة وهو خلاف
اختلاف الاضافة يدفع الاستحالة فان المستحيل هو ان يكون الشيء عالما او قادرا بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم او قدرة له واللازم هو ان
الذات عالم او قادر بما هو بقاء للعلم او القدرة والعلم او القدرة باق بما هو علم او قدرة للذات وللقائل ان يقول نحن لا نبقي في كون بقاء الباقي
صفة زائدة عليه قائمة به على اطلاقه وايضا اذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات
مع الذات بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم والاعتبار
قال وايهم في نفي القدرة تمسك المعتزلة في امتناع كون البارئ تعالى قادرا بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق
الاجسام واللازم بط وفاقا بيان الملازمة من وجهين احدهما ان عدم صلوح قدرة العبد لخلق الاجسام حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة
وما هي الا كونها قدرة فلو كانت للبارئ ايضا قدرة لكانت كذلك وثانيهما ان قدرة البارئ على تقدير تحققها اما ان تكون مماثلة لقدر العباد
فيلزم ان لا تصلح لخلق الاجسام لان حكم الامثال واحد واما ان تكون مخالفة لها وليست تلك المخالفة اشد من مخالفة قدر العباد بعضها لبعض
ومع ذلك لا يصلح شيء منها لخلق الاجسام فكذا التي تخالفها هذا القدر من المخالفة والجواب انا لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان

بهذا لح

[illegible] شرط في صدور الحوادث عن الموجب القديم وقد يتحقق ذلك [illegible] الواجب قديما مختارا تستند اليه الحوادث كما قام
وهو وفاق

مختلفة منه

يعلل بعلل اذ لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وههنا يجوز ان يعلل عموم صلوح قدر العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها ولو سلم فلا نم
انه لا مشترك بينها سوى كونها قدرة لجواز ان يكون امرا اخص من ذلك بحيث يشمل قدر العباد ولا يشمل قدرة البارى ولا نم ان مخالفة قدرة البارى
لقدر العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز ان ينفرد بخصوصية لا توجد في شيء منها فيصلح بها لخلق الاجسام وههنا قال ومنه
نفي العلم تمسكوا في امتناع كونه عالما بالعلم بوجوه الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه او قدم علمنا وكلاهما ظاهر البطلان وجه اللزوم انه اذا تعلق
علمنا بشيء مخصوص تعلق به علمه كان كلاهما على وجه واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم لا ان يكون علمه به بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق تعلق
العلم كما في عالميته وعالميتنا واذا كان كلاهما على وجه واحد كانا متماثلين فيلزم استواؤهما في القدم او الحدوث والجواب ان تعلقهما من وجه واحد
لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب تساويهما في القدم او الحدوث لجواز اختلاف
المتماثلات في الصفات كالموجودات على رأى المتكلمين الثاني لو كان عالما لكان له علوم غير متناهية لانه عالم بما لا نهاية له والعلم الواحد بالعلم
لا يتعلق الا بمعلوم واحد والا لما صح لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم الآخر ولجاز ان يكون علم الواحد
قائما مقام العلوم المختلفة في الجملة للقطع بان علمنا بالبياض يخالف علمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم ٥٩
مقام الصفات كلها بان يكون علما وقدرة وحيوة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل ويلزم نفي الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد
الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية وهو باطل وفاقا وللاستدلال ايضا بما مر مرارا من ان كل عدد
يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل كيف جاز ان يكون المعلومات غير متناهية قلنا لان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج
والجواب انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهاية وما ذكر في بيان الامتناع ليس بشيء لان الذهول انما هو عن التعلق
بالمعلوم الآخر وعلمنا ايضا بالسواد والبياض لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم فقيام علم مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة
واحدة مقام صفات مختلفة الجنس الثالث لو كان البارى ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم واللازم باطل قطعا والجواب
منع كونه على عمومه والمعارضة بالآيات الدالة على ثبوت العلم كما مر قال المبحث الثالث في انه قادر المشهور ان القادر هو الذي
ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اى يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عند خلوص
الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لان الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا
ولا يصدق ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق وميل الامام الرازي الى ان الداعي من جنس الادراكات وهو العلم او الظن او
الاعتقاد ان في الفعل مصلحة ومنفعة مثلا او ميل نفس الى المصلحة والمنفعة ولا خفاء في انها لا يلزم ان يكون كذلك في نفس الامر وربما يظن المفسدة مصلحة — وقيل جنس الارادة منه
مصلحة فيقدم على الفعل ثم الاصل المعول عليه في باب اثبات قادرية البارى انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما
يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل العلة دون المعلول ولا يتم هذا الا بعد
اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى البارى تعالى بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما زعم — مستند
المتكلمون او يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار تستند اليه الحوادث وهذا ما وافقنا عليه الخصم
او حركة سرمدية تكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات في حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد سبق في بحث التسلسل بيان
استحالة وجود ما لا نهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية الحركة قال امام الحرمين رحمه الله دخول
حوادث لا نهاية لها لا عدادها على التعاقب في الوجود معلوم البطلان باوائل العقول وكيف ينصرم بالواحد على اثر الواحد ما انتفت عنه النهاية
كالدورات التي نحن فيها على ما يزعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه ولم تزل دورة قبل دورة الى غير اول والبذر قبل — قبيل منع الدورة التي منه
زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف اثبات حوادث لا آخر لها كنعيم الجنان فانه ليس قضاء بوجود ما لا يتناهى وهذا كما اذا قال لا اعطيك
درهما الا اعطيك قبله دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك قبله درهما لم يتصور ان يعطيه على حكم شرطه درهما ولا دينارا بخلاف ما اذا قال

[illegible] موجبا لزم من ارتفاعه ارتفاع الملزوم [illegible] ارتفاع الواجب [illegible] اختصاص الكواكب والاقطاب [illegible]
القادر لزم الترجيح لان نسبة الموجب الى الكل على السواء السادس فاعل اعضاء الحيوان واشكالها [illegible] طبيعة [illegible] كرات مجردة [illegible]
المختار وقد يتمسك بالادلة السمعية من الاجماع وغيره وبان القدرة والعلم صفات كمال واضدادها سمات نقص وبان صانع العالم عالم احكامه [illegible]

يحكم بالضرورة وهذه الوجوه لا تخلو عن محال المناقشة [illegible] تعتقد بانها عين اليقين

لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك بعده درهما وبالجملة فالحدوث ينافي نفي الاولية ولا ينافي نفي الآخرية لا يقال قد
يمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر الى احد الامرين المذكورين كما ذكر في المواقف من انه لو لم يكن قادرا لزم اما نفي الحادث او عدم استناده ٦٠
الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد حادث اصلا فهو الامر الاول وان وجد فان لم يستند الى مؤثر فهو الثاني وان
استند فان لم ينته الى قديم فهو الثالث وان انتهى فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة وفيه التسلسل وهو الرابع لانا نقول هذا ايضا
تقرير للاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لا حاجة اليها وهي الشرطيات الثلث الاول لان الكلام في قادرية القديم الذي اليه ينتهي الكل
مع ان الثاني في كل من الاوليين عين المقدم ولذا عدل عنه وقال وان شئت قلت في تقرير هذا الاستدلال لو كان البارى موجبا
بالذات لزم قدم الحادث اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل ثم انه لا يتم الا بما ذكرنا على ما اعترف به حيث قال واعلم ان هذا
الاستدلال يعني على التقريرين لا يتم الا ان يبين حدوث ما سوى الله تعالى وامتناع قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته او يبين في الحادث
اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوق باخر لا الى نهاية محفوظا بحركة دائمة وذلك لانه لو لم يبين ما ذكر لم يتضح الشرطية الرابعة من التقرير الاول
ولم يلزم المحال المذكور في التقرير الثاني لجواز ان تنتهي الحوادث الى قديم يوجب قديما تستند اليه الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب
فلا يلزم التخلف ولا التسلسل وان لا يثبت قديم يوجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث مسبوقا بآخر غير متناه كما هو رايهم
في الحركات ولا يكون هذا من التسلسل المستحيل الذي هو في ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية فلا بد من بيان استحالة النوع الآخر
من التسلسل في كون كل حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية ليتم به الاستدلال قال ولنعترض الآن اعترضه بعد التنبيه على
اصل الباب ايرادا وعيرة تقريرات للاصحاب الاول لما ثبت بما سبق في اثبات الصانع وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى
الواجب لزم كونه قادرا مختارا والا فاما ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم التخلف حيث وجد في الازل ولم يوجد الحادث او لا فيلزم
ان يكون كل حادث مسبوقا باخر لا الى نهاية وقد تبين بطلانه الثاني تأثير الواجب في وجود العالم يجب ان يكون بطريق القدرة
والاختيار اذ لو كان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا وسط قديم فيلزم قدم العالم وقد تبين حدوثه واما بوسط حادث فينتقل الكلام — اوبوسطه منه
الى كيفية صدوره ويتسلسل الحوادث وقد تبين بطلانه الثالث اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص كل بما له من اللون و
الشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لا بد ان يكون لمخصص لامتناع التخصيص بلا مخصص فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمية او شيئا
من لوازمها لكونها مشتركة بين الكل بل امرا آخر فينتقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان تتسلسل المخصصات وهو محال او تنتهي
الى قادر مختار بناء على ان نسبة الموجب الى الكل على السواء وهو المطلوب الرابع لو كان موجد العالم وهو الباري تعالى موجبا بالذات لزم من — جميع ان يكون الواجب تعالى منه
ارتفاع العالم ارتفاعه لان العالم حينئذ يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب
محال فتعين ان يكون تأثيره في العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب الخامس اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها
لو لم يكن بقادر مختار بل بموجب لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء السادس فاعل الحيوان
واعضائه على صورها واشكالها يجب ان يكون قادرا مختارا اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا خارجا موجبا لزم ان يكون الحيوان على شكل
الكرة ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية وعلى شكل كرات مضمومة
بعضها الى البعض ان كانت النطفة مركبة من البسائط بمثل ما ذكر وقد يتمسك في اثبات كون الباري قادرا عالما بالاجماع والنصوص
القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة والعلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من الجهل والعجز والممات سمات نقص
يجب تنزيه الله تعالى عنها وبان صانع العالم على ما فيه من لطايف الصنع وكمال الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة وهذه الوجوه ٦١
لا تخلو عن محال مناقشة اما الشبهة الاولى فلما لا يخفى على المتامل فيما الواقف على قواعد الفلسفة واما السابع فلان مرجع الادلة السمعية
الى الكتاب والى المعجزات وهي لا يتم الا بالاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون الباري قادرا عالما فيه تردد وتامل واما الثامن فلانه

فرع جواز التضاد بما لوكونه كالالات بوحده وجوب التضاد بكل كال وبحوه كثير من المقدمات التي ربما يناقش فيها واما التاسع فلا بنائه على ان ما
من العالم السماء والارض مستند الى الواجب بلا واسطة لا الى البعض معلولا له على ما زعم الفلسفي لكن من كان طالبا للحق غير تائه في اودية الضلال ربما يستند
من هذه الوجوه القطع واليقين بلا احتمال قال عمدة المخالف بوجوه الاول لو كان الباري تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب
فتعلق قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون الاخر ان افتقر الى مرجح ينقل الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح ولزم التسلسل
في المرجحات وان لم يفتقر لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجح واستناد وقوع الممكن الى مؤثر والجواب منع
الملازمة اي لا نم انه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما في
اختيار الجائع احد الرغيفين والهارب احد الطريقين ولا يخفى ان هذا اولى مما قال في المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق لذاتها ولا نم
انه لو لم يفتقر الى مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المفضي الى ذلك جواز ترجيح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر لا ترجيح القادر
احد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه بالايقاع من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذاك الثاني ان تعلق القدرة والارادة بايجاد العالم
ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن تمام العلة وان كان حادثا انتقل الكلام الى تعلقهما باحداث ذلك التعلق وتسلسل
التعلقات الحادثة والجواب منع الملازمتين اما الاولى فلجواز ان تتعلق القدرة والارادة في الازل بايجاد العالم فيما لا يزال واما الثانية فلجواز
ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتها من غير افتقار الى حدوث تعلق آخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها
بانقطاع الاعتبار الثالث ان الواجب ان استجمع جميع ما لا بد منه في صدور الاثر عنه وجوديا كان او عدميا وجب صدور الاثر عنه بحيث لا
يتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع ما لا بد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع
وجود الاثر بدون المؤثر التام فهذا يؤدي الى انه لا فرق بين الموجب والمختار والجواب انه لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر
المختار فلا نم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له لانه بحيث لو شاء الترك
بخلاف الموجب فظهر الفرق الرابع ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء
لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح متعلقا للقدرة والاثر لان معناه التاثير
وحيث لا تاثير فلا اثر والجواب ان معنى كون العدم مقدورا ان الفاعل ان شاء لم يفعل اي ان شاء ان لا يوجد الشيء لم يوجده وان لم
يشأ لم يفعل اي ان لم يشأ ان يوجده لم يوجده ولا نم استحالة ذلك وانما المستحيل ان يقال ان شاء فعل العدم وهذان الوجهان لنفي كون
المؤثر قادرا او اجيبا كان او غيره وقد ذكر هنا في المواقف بطريق السؤال والجواب بعدما قال احتج الحكماء بوجوه الاول ما ذكرنا اولا ثم
يذكر غيره الخامس ان الفاعل للشيء بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من الترك لزم استكماله بالغير وان لم يكن اولى لزم كون
فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب والجواب انا لا نم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لا يكفي في نفي العبث كونه اولى في نفس
الامر او بالنسبة الى الغير من غير ان تكون تلك الاولوية اولى بالفاعل وان سمي مثله عبثا بناء على خلوه عن نفع للفاعل فلا نم استحالته
على الواجب السادس ان الباري تعالى لو كان قادرا مختارا لزم انقلاب الممتنع ممكنا او جواز كون الازلي اثرا للقادر وكلا هما محال وجه اللزوم
ان اثره ان كان ممتنعا في الازل ثم صار ممكنا فيما لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجده القادر فهو الثاني لان امكانه في الازل
مع الاستناد الى القادر يقتضي امكان استناده الى القادر مع كونه في الازل والجواب منع الملازمة الثانية لجواز ان يكون ممكنا في الازل
نظرا الى ذاته ويمتنع وقوعه في الازل نظرا الى وصف استناده الى القادر كالحادث يمكن في الازل لذاته ويمتنع مع حدوثه فلا يلزم جواز
الاستناد الى القادر لما هو ازلي بل لما هو ممكن في الازل بالذات ولا نم استحالته السابع ان اثر الباري تعالى اما واجب الوقوع او ممتنع
الوقوع لانه اما ان يعلم في الازل وقوعه فيجب اولا وقوعه فيمتنع والا لزم الجهل ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة الترك
في الاول والفعل في الثاني بل كل منهما اضطراري والجواب انه يعلم وقوعه بقدرته وفعل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها قال

قدرة الله غير متناهية اما بمعنى انها ليست لها طبيعة استعدادية تنتهي الى حد ونهاية بل بمعنى انها لا يطرأ عليها العدم فظاهر لا يحتاج الى التعرض واما
بمعنى انها لا تصير بحيث يمتنع تعلقها فلان ذلك عجز ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدي كنعيم الجنان وذلك بتعاقب جزئيات لا نهاية لها بحسب العقل و
الامكان ولان المقتضي للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وبهذا استدلوا على شمول قدرة الله لكل موجود لكن
بمعنى انه يصح تعلقها به ولما توجه عليه انه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة او مانع عنه ومجرد المقتضي والمصحح لا يكفي بدون
وجود الشرط وعدم المانع اجيب بانه لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض وهو ضعيف على ما
سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل والله على كل شيء قدير قال وخالف المجوس المنكرون لشمول قدرة الله طوائف
منهم المجوس القائلون بانه لا يقدر على الشرور حتى خلق الاجسام المؤذية وانما القادر على ذلك فاعل آخر يسمى عندهم اهرمن لئلا يلزم كون
الواحد خيرا شريرا وقد عرفت ذلك ومنهم النظام واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح اذ لو
كان خلقها مقدورا له لجاز صدوره عنه واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك وبالاستغناء عنه والى الجهل ان لم يكن عالما
والجواب لا نم قبح شيء بالنسبة اليه كيف تصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم
الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه ليس بقادر على ما علم انه لا يقع لاستحالته وعلى ما علم انه يقع
لوجوبه والجواب ان مثل هذه الاستحالة والوجوب لا تنافي المقدورية ومنهم ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي واتباعه القائلون بانه لا يقدر
على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع
بخلاف فعل الرب وفي عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة او معصية او سفه وليست على ما ينبغي لان السفه
ان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلا خفاء في شموله المعصية ايضا والجواب منع الحصر من المصالح الدنيوية فان قيل المشتمل على
المصلحة المحضة او الراجحة طاعة وتواضع قلنا ممنوع بل اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير ولهذا لا يتصف به فعل الرب وان اشتمل على المصلحة
ولو سلم الحصر فالمقدورية نفسه حركات وسكنات وتلحقه هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد ودواعيه وليست من لوازم الماهية
فلا ينافي التماثل ومنهم الجبائي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين
لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين
على اثر واحد والجواب عندنا منع الملازمة بناء على ان قدرة العبد ليست بمؤثرة ويجيء ان شاء الله تعالى ولو سلم فانما يتم خلوص الداعي والقدرة
لو لم يكن تعلق القدرة او الارادة للاخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال ومن ادلة الحسين البصري منع بطلان
اللازم فانا اذا فرضنا التصاق جوهر واحد بكفي انسانين يجذبه احدهما حال ما دفعه الاخر فان الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما وفيه
نظر قال واما شمول قدرته فاثر من الاختلاف كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به الارادة والقدرة
او جد ام لا فلم يوجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق وعلى هذا لا ينافي اختلاف الفلاسفة ومن يجري مجراهم ممن لا يقول بكونه قادرا مختارا وقد
يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع فيه لاحد من القائلين بوحدة الواجب وانما
الخلاف في كيفية الاستناد ووجود الوسائط وتفاصيلها وان كل ممكن الى اي ممكن يستند حتى ينتهي الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان
ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتداء بحيث لا مؤثر سواه وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقليل ما هم
وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على انه خالق السماوات والارض والظلمات والنور
والموت والحياة وغير ذلك من الجواهر والاعراض الثاني دليل التوارد وهو انه لو وقع شيء بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور له ايضا
فلو فرضنا تعلق الارادتين به معا فوقوعه اما باحدى القدرتين فيلزم الترجيح بلا مرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول
واحد لان التقدير ان كلا منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز ان تكون العلة هي المجموع وهذا بخلاف حركة الجوهر الملتصق بكفي جاذب ودافع فانه

[illegible] والصابية [illegible] وغاية منتشبه
[illegible] بحيث سندو الى الامزجة والطبائع [illegible]
[illegible] والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات [illegible]
[illegible] ما خلا انه صانع للعالم على انتظامه واحكامه ولانه قادر مختار حاشا بعض الحيوانات لو وضع انه فعلها الدال على علم
والحيوانات وسبأتى البحث الثالث فى انه عالم
واما التمسك بالسمعيات فقد مر

٦٤

لا دليل على استقلال كل منهما بالايجاد وتمكن الحركة على الوجه المخصوص نعم يرد عليه ان قدرة الله تعالى الكامل فيمتنع بها وتضمحل قدرة العبد الثالث دليل التمانع وهو انه لو وقع
شئ بايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الشئ كحركة جسم وسكونه فى زمان بعينه فان وقع الامران جميعا لزم اجتماع الضدين وان لم يقع شئ
منهما لزم عجز البارى تعالى وتخلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لزم الترجح بلا مرجح وفيه ما قد عرفت لا يقال معنى
كون قدرته الكمل انها اشمل اى اكثر ايجادا ولا اثر لهذا التفاوت فى المقدور المخصوص بل نسبة القدرتين اليه على السواء لانا نقول بل معناه انها اقوى
واشد تاثيرا فيترجح على قدرة العبد ويظهر اثرها فافهم وخالف الفلاسفة القول بانه لا مؤثر فى الوجود سوى الله تعالى مذهب البعض
من اهل السنة كالاشاعرة ومن يجرى مجراهم وخالف فيه اكثر الفرق من المليين وغيرهم فذهب الفلاسفة الى ان الصادر عنه بلا واسطة هو
العقل الاول وهو مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا يترتب المعلولات مستندا بعضها الى البعض فالفاعل للافلاك عقول ولحركاتها نفوس
وللحوادث بعض هذه المبادى او الصور او القوى بتوسط الحركات ولافعال المعدنيات صورها النوعية ولافعال النبات والحيوان نفوسها و
بالجملة فاكثر الممكنات عندهم موثرات وذهب الصابئون والمنجمون الى ان كل ما يقع فى عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستندة
الى الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات والاحوال والاتصالات وغاية متمسكهم فى ذلك هو الدوران اعنى ترتب هذه الحوادث
على هذه الاحوال وجودا وعدما وهو لا يفيد القطع بالعلية لجواز ان تكون شروطا او معلولات مقارنة او نحو ذلك كيف وكثيرا ما يظهر التخلف
بطريق المعجزات والكرامات كيف ويبتنى علمهم على بساطة الافلاك والكواكب وانتظام حركاتها على نهج واحد وهو ينافى ما ذهبوا اليه من
اختلاف احوال البروج والدرجات وانتسابها الى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات وبالنظر الى الدوران زعم الطبيعيون
ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر والقوى والكيفيات الحاصلة بذلك ثم الظاهر ان ما نسب الى المنجمين والطبيعيين مذهب
الفلاسفة الا انه لما لم يعرف مذهب الفريقين فى مبادى الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون البارى موجبا او مختارا
جعل كل منهما فرقة من المخالفين واما من المليين فالمعتزلة اسندوا الشرور والقبائح الى الشيطان وهو قريب من مذهب القائلين بالنور
والظلمة واسندوا الافعال الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات اليهم وهو مسئلة خلق الاعمال وسيأتى فان قيل الفلاسفة والمعتزلة
لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين فى شمولها قلنا المراد بالقدرة ههنا القادرية اى كونه قادرا ولا خلاف للمعتزلة فى ذلك
وكذا للفلاسفة لكن ينبغى لا ينافيه الايجاب على ما قيل ان القادر هو الذى يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هى القدرة وانما
يترجح احد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة وعند اجتماعهما يجب حصول الفعل وارادته تعالى ازلية وعلمه خاص بالعلية فقدرته
ازلية اذ ليست ايضا زائدة على الذات فلهذا كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لفظا لا معنى قال
المبحث الثالث فى انه عالم اتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان الاول انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان
كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا
ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر وما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف
الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام ولا تفى بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم
الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد
الى الكنه سبيلا فكيف اذا رقى الى عالم الروحانيات من الارضيات والسماويات والى ما يقول به الحكماء من المجردات ان فى خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها
وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون فان قيل ان اريد الانتظام
والاحكام من كل وجه فممنوع فان هذه الآثار مترتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو
اوفق منها واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد فى الجملة ومن بعض الوجوه فحصل آثار المؤثرات

٦٥

لانه مجرد وكل مجرد عالم ولانه عالم بذاته وهو مبدأ للكل والعلم بالمبدأ مستلزم
للعلم بذى المبدأ وقيل لا يعلم ذاته لان العلم اضافة او صفة ذات اضافة فلابد
من الاثنينية ولا عبرة لافضائه الى الكثرة فى الذات وايضا يلزم كون الواحد قابلا وفاعلا
واجيب بان تغاير الاعتبار كاف كما فى علمنا بانفسنا ولا استحالة فى كثرة الاضافات
وفى القابلية مع الفاعلية م

من غير العقلاء بل كلها كذلك وايضا فقد استند جمع من العقلاء الحكماء عجائب خلقة الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة الشعور
هو ما المصورة فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد استمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن
الملائمة للمنافع المطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والحكم بان مثل ذلك لم يصدر
الا عن العالم ضرورى سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضرورى على بعض العقلاء جائز وما يقال لم لا يكفى الظن مدفوع بالتكرر والتكثر وبانه يكفى فى
اثبات غرضنا التصور الثانى انه قادر اى فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات
العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة فى ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو فى
الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولى العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان
يكون فيها من العلم قدر ما يهتدى به الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على ان
طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها شبه الاصحاب وهو انه لم لا يجوز ان يوجد البارى موجودا يستند
اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة وقد عرفت بان الايجاد ومثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة يكون ايضا فعلا محكما بل الحكم فيكون
فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف
فى اثبات المطلوب وقد يتمسك فى كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب
يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان
لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى صفة الكلام على ما صرح به الامام قال وعند الفلاسفة وجوه من
استدلالهم على علم البارى وجهان الاول انه مجرد اى ليس بجسم ولا جسمانى لما مر وكل مجرد عاقل اى عالم بالكليات لما وقعت الاشارة اليه فى
مباحث المجردات من ان التجرد يستلزم التعقل وبيانه ان التجرد يستلزم امكان المعقولية لان المجرد برئ عن الشوائب المادية واللواحق
الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته وامكان المعقولية
يستلزم امكان المصاحبة فتوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف امكان الشئ على وجوده المتأخر عنه وهو محال فان المجرد سواء
وجد فى العقل او فى الخارج يلزمه امكان مصاحبة المعقول ولا معنى للتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل ما يصح للمجرد وجب
ان يكون بالفعل لبراءته عن ان يحدث فيه ما هو بالقوة لان ذلك شأن الماديات ولا خفاء فى ضعف بعض المقدمات وفيه انه لو صح ان يصاحبه
المجرد للمعقولات فى الوجود تعقل لها لكفى ذلك فى اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر المقدمات الثانى انه عالم بذاته لانه لا معنى للتعقل
المجرد ذاته سوى حضور ذاته عنده وانه يعنى عدم غيبته عنه لاستحالة حصول المثال لكونه اجتماع المثلين وهذا القدر وان كان مبنيا على
اصولهم كاف فى اثبات كونه عالما فى الجملة الا انهم حاولوا اثبات علمه بما سواه فقالوا هو عالم بذاته الذى هو مبدأ الممكنات لما ذكروا ان العالم
بالمبدأ اعنى العلة عالم بذى المبدأ اعنى المعلول لان العلم بالشئ يستلزم العلم بلوازمه والعلية وهى لا تعقل بدون المعلول بل المعلول نفسه
وما يتبعه من المعلولات كلها من لوازم الذات واعترض بان لازم الذات وان كان بلا واسطة الثبوت لا يجب ان يكون لازما بينا يلزم
من تعقل الذات تعقله كتساوى الزوايا الثلث للقائمتين للمثلث ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشئ العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة
استمرار الاندفاع من لازم الى لازم واجيب بان الكلام فى العلم التام اعنى العلم بالشئ بما له فى نفسه ولا شك ان علم البارى بذاته كذلك
قال وقيل لا يعلم ذاته القائلون بانه ليس بعالم اصلا تمسكوا بوجهين احدهما انه لا يصح علمه بذاته ولا بغيره اما الاول فلان العلم اضافة
او صفة ذات اضافة واياما كان يقتضى اثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل فى الواحد الحقيقى واما الثانى فلانه يوجب كثرة فى
الذات الاحدى من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول عن الآخر ولان العلم صورة مساوية
للمعلوم مرتسمة فى العالم او نفس الارتسام ولا خفاء فى ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور

خاتمة علمه لا يتناهى ومحيط بما لا يتناهى كالاعداد والاشكال وبكل موجود ومعدوم كلي وجزئي [illegible]
النصوص ولان المقتضي للعالمية الذات وللمعلومية صحتها غير مخصص لتعاليه عن ان يفتقر في كماله
وخالف بعضهم في العلم بالعلم لافضائه الى صفات غير متناهية وبعضهم في العلم بما لا يتناهى لاستحالة
وجودها مع المحذور السابق وبعضهم في العلم بالمعدوم لانه نفي محض لا تميز فيه والمعلوم متميز
وضعف الكل ظاهر م

في الذات وثانيها ان العلم مغاير للذات لما سبق من الادلة فيكون ممكنا معلولا له ضرورة امتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كون الشيء قابلا وفاعلا وهو ممنوع واجيب عن الوجه الاول اولا بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان تغاير الاعتبار كاف كما في علمنا بانفسنا على ما سبق في بحث العلم لا يقال التغاير الاعتباري انما هو بالعالمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم الدور وايضا يرد النقض بعلمنا بانفسنا لو كانت النفس واحدة من كل وجه كالواجب وهو هو فيجوز كونها عالمة من كل وجه معلومة من وجه لانا نقول انما يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير توقف سبق واحتياج وهو هو بل غايته انه لا ينفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته والمراد بالنقض ان النفس تعلم ذاتها التي هي عالمة الا ان يكون العالم شيئا والمعلوم شيئا آخر وثانيا بان علمه ليس الا تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام صورة في الذات فلا كثرة الا في التعلقات والاضافات وتحقيقه على ما ذكر بعض المتأخرين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان ومع ذلك فلا يستدعي صورا مغايرة لها فانك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وهو الشيء الخارجي ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير ثم ليس كونك محلا لتلك الصورة شرطا في تعقل بدليل انك تعقل ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حصول الصورة لك حالة كانت او غير حالة والمعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة من غير حلول فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون حالة فيه على ان كثرة الصفات في الذات لا يمتنع عندنا بل عند الفلاسفة واتباعهم واجيب عن الثاني بمنع استحالة كون الواحد قابلا وفاعلا مالكـ ـــ خاتمة علم الله تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينقطع ولا ينتهي بحيث لا يتعلق بالمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات اما سمعا فلمثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور يعلم ما يسرون وما يعلنون الى غير ذلك واما عقلا فلان المقتضي للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو راي الصفاتية ٦٧
او بدونها على ما هو راي النفاة وللمعلومية امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لكان لمخصص وهو ممتنع لامتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته لمنافاته الوجوب والغنى المطلق والمخالفون في شمول علمه منهم من قال يمتنع علمه بعلمه والا لزم اتصافه بما لا يتناهى عددا من العلوم وهو ممتنع لان كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه على ما مر مرارا وجه اللزوم انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو عن العلم الجائز عليه جهل ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث وينتقل الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا الى ما لا يتناهى لا يقال علمه ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم لانا نقول اما امتناع كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية لاحد المتغايرين تغاير الصورة المساوية للمغاير الآخر ولان التعلق بهذا يغاير التعلق بذاك والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات ليلزم المحال ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا يكون الذات عالما والشيء معلوما في الواقع لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل على ان مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هي بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن لا تناهيها وبهذا يندفع الاستدلال بهذا الاشكال على نفي علمه بذاته بل بشيء من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور غير متناهية لا آخر لها والبرهان انما قام على ما له اول لها ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى اما اولا فلان كل معلوم يجب كونه ممتازا وهو ظاهر ولا شيء من غير المتناهي بممتاز لان المتميز عن الشيء منفصل عنه محدود بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية هي العلوم لما عرفت من تعدد العلوم بتعدد المعلومات والجواب عن الاول انا لا نسلم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون متناهيا وان انفصاله عن الغير يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا مغايرته له وعن الثاني ما سبق واجاب الامام عن الاول بان المتميز كل واحد وهو متناه

١٤٧

على وجه الجزئي [illegible] ورد عليه من الجزئيات ما لا يتغير كذات الله تعالى
وان تغير الاضافة لا يوجب تغيير [illegible] على صفة ذات اضافة لم يلزمه تغيره
فضلا عن الذات والى هذا اشار [illegible] ان زيدا يدخل الدار غدا فهو بهذا العلم بعينه يعلم في الغد
انه دخل والعلم لا يتغير بتغير [illegible] ان ينتقل الجالس عن يمينه الى يساره وللظهور ان هذا لا يتمشى على القول بكون العلم تعلقا بين العالم
والمعلوم رده ابو الحسين على ما قال به من المعتزلة اولا بان من استمر على ان زيدا يدخل البلد غدا وحبس في بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد لم يصر عالما بانه دخل وثانيا بان متعلقيهما
مختلفان وشرطيهما متنافيان اذ العلم بانه وجد مشروط بوجوده وبانه سيوجد مشروط بعدمه واذا اختلفا تغايرا وثالثا بانهما قد يفترقان كما اذا علم ان زيدا سيقدم وعند قدومه
لم يعلم انه قدم وبالعكس م

وهو متناه واعترض بانه اذا كان غير المتناهي معلوما يجب ان يكون متميزا ولا يفيده تميز كل فرد والجواب انه لا معنى للعلم بغير المتناهي الا العلم بآحاده وبهذا يندفع الاشكال على معلومية الكل اي جميع الموجودات والمعدومات بانه لا شيء بعد الجميع يعقل تميزه عنه وقد يجاب بان تميز المعلوم انما هو عند ملاحظة الغير والشعور به بحيث لا غير لا يلزم التميز ولو سلم فيكفي التميز عن الغير الذي هو كل واحد من الآحاد ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شيء من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب الذهن ومن المخالفين من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره تمسكا بالشبهة المذكورة لنفي العلم مطلقا ــــ والفلاسفة في العلم بالجزئيات المشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات اي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى محال في ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فيعقلها تعقلا بوجه كلي لا يلحقه التغير فانه تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير الماضي والحال والمستقبل بل علما ثابتا ابد الدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا وينخسف القمر في اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق بالازمنة في علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره وقال الامام ان اللائق باصولهم ان الجزئي ان كان متغيرا او متشكلا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الآلة الجسمانية وذلك كالاجرام الفلكية فانها متشكلة وان لم تكن متغيرة في ذواتها وكالصور والاعراض فانها متغيرة وكالاجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة ومتشكلة واما ما ليس بمتغير ولا متشكل كذات الواجب وذوات المجردات فلا يستحيل بل يجب العلم به على ما تقرر عند الحكماء من انه عالم بذاته الذي هو مبدأ للعقل الاول بالذات ولا شك ان كلا منهما جزئي والعمدة في احتجاج الفلاسفة انه لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار في الغد فان بقي العلم بحاله بمعنى انه يعلم ان زيدا يدخل غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والثاني من العدم الى الوجود وهذا على القديم محال لا يقال كما ان الاعتقاد الغير المطابق جهل فكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق بما هو واقع لانا نقول لو سلم فانما يلزم جهله على وجه كلي والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير كذات الباري وصفاته الحقيقية عند من يثبتها وكذوات العقول فلا يتمشى فيها الدليل وتخصيص الحكم بالبعض على ما يشير اليه كلام الامام انما يصح في القواعد الشرعية دون العقلية ولما امكن التفصي عن هذا بانه يجوز ان يكون المدعى العام وهو انه لا يعلم شيئا من المتغيرات او ان يثبتوا الامتناع في الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفي غير المتغيرة بدليل آخر او ان يقصدوا ابطال كلام الخصم وهو انه عالم بجميع الجزئيات على وجه الجزئية اقتصر الجمهور في الجواب على منع الملازمة مستندا بان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا فني من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة بان علم الله تعالى بان الشيء سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم الى مضي الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستأنف فعلى هذا لا تغير في العالمية التي يثبتها المعتزلة والعلم الذي يثبته الصفاتية وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر ومرجع هذا الجواب الى ما سبق من كون العلم او العالمية غير الاضافة اذ لا شبهة في تغير الاضافة بتغير المضاف اليه ولهذا اوضحوا هذا المعنى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لتكثر بتكثره ضرورة فيلزم كثرة الصفات بل لا تناهيها بحسب لا تناهي المعلومات وبان العلم صفة تتجلى بها المعلومات بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا تتغير المرآة بتغير الصورة وبانه صفة تعرض لها اضافات وتعلقات بمنزلة اسطوانة جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فانه يصير يمينا بعد ما كان يسارا من غير تغير فيه اصلا فظاهر ان هذا لا يتم على القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة فلهذا رده ابو الحسين البصري بوجوه احدها القطع

اي في هي وبعضها في الزمان مم

قال في الصحائف انما يعلم الله تعالى الجزئيات على وجه كلي اي الكليات لا تتغير بها والعلم من الوجه الكلي هو تعلم الشيء بالزمن المعين الكائن دون تعلقه بزمان معين كما يعلم جلوس معين بان جلوس انسان طويل [illegible] وذلك عند طلوع
٦٨ الشمس في يوم كذا في شهر كذا في موضع كذا بينه وبين جلوس [illegible] عليه او متأخر عنه بمدة كذا [illegible] او واقع الآن او سيقع [illegible] المعين من الوجه الكلي بان تلك الصفات بعضها كليات وتقييد الكلي بالكلي لا يخرجه عن كونه كليا انتهى

المبحث الرابع في انه [illegible] مريد [illegible] القدير بالوقوع
والتزم تغير علمه بالجزئيات المتغيرة كما ذهب اليه هشام من انه عالم في الازل بالحقايق والماهيات [illegible]
مريد اتفقوا على ذلك ودل عليه كونه فاعلا بالاختيار وعندنا بصفة قديمة زايدة بذاته على قياس سائر الصفات [illegible] لا ينافي الاختيار
يكون لصفة خاصة تحدثها انفسنا ليست في العلم والقدرة ونحوهما وتعلقها لذاتها فلا يلزم تسلسل [illegible]
وقدمها لا يوجب قدمه ولا ينافي حدوث تعلقها

بان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس مستمرا على هذا الاعتقاد الى الغد بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد فانه لا يصير عالما بدخول
زيد ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب ان يحصل هذا العلم في هذه الصورة فاذ لم يحصل لم يكن بل الحق ان العلم بانه دخل
علم ثالث متولد من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجود الغد وثانيها ان متعلق العلم الاول انه سيدخل وشرطه عدم الدخول ومتعلق
العلم الثاني انه دخل وشرطه تحقق الدخول فلا خفاء في ان الاضافة الى احد المختلفين او الصورة المطابقة له تغاير الاضافة الى الآخر او الصورة
المطابقة له وكذا المشروط باحد المتنافيين يغاير المشروط بالآخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل بدون الآخر كما اذا علم ان زيدا سيقدم 69
البتة لكن عند قدومه لم يعلم انه قدم وكما اذا علم انه قدم من غير سابقة علم بانه سيقدم والحق ان العلمين متغايران وان التغاير في الاضافة
او العالمية لا يقدح في قدم الذات ومن المعتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغايرهما وقال تعلق عالمية الباري بعدم دخول زيد يوم الجمعة
وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان ازليان لا يتغيران اصلا فانه في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله
في الجمعة غاية الامر انه يمكن التعبير عن العدم في الحال والوجود في الاستقبال بسيوجد وبعد الوجود لا يمكن وهذا تفاوت وضعي لا يقدح
في الحقايق وكذا عالميته بعدم العالم في الازل لا يتغير بوجود العالم فيما لا يزال فان قيل الكلام في العلم التصديقي ولا خفاء في ان تعلق
عالميته بهذه النسبة وهو انه يحصل له الدخول يوم السبت وللعالم الوجود فيما لا يزال لو بقي يوم السبت وفيما لا يزال كان جهلا
لانتفاء متعلقه الذي هو النسبة الاستقبالية اجيب بالمنع فان ذلك التعلق حال عدمه بانه سيوجد وهذه النسبة بحالها وانما الجهل
هو ان يحصل التعلق حال وجوده بانه سيوجد وهو غير التعلق الثاني والحاصل ان التعلق بالعدم في حالة معينة والوجود في حالة اخرى
باق ازلا وابدا لا ينقلب جهلا اصلا فعند علم الباري بعدم العالم في الازل ووجوده فيما لا يزال وفنائه بعد ذلك وفي يوم النفخ
انما يعلم كذلك من غير تغير اصلا وهذا الكلام يدفع اعتراض الامام بان الباري اذا اوجد العالم وعلم انه موجود في الحال فاما ان يبقى
علمه في الازل بانه معدوم في الحال فيلزم الجهل والجمع بين الاعتقادين المتنافيين واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقرر ان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه حالة والتزم بعض ذهب ابو الحسين الى ان علم الباري بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها لا يقدح ذلك في
قدم الذات كما هو مذهب جهم ابن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء وهو انه في الازل انما يعلم الماهيات والحقايق واما التصديقات
لاسيما الاحكام بان هذا قد وجد وذاك قد عدم فانما يحدث فيما لا يزال وكذا تصور الجزئيات الحادثة وبالجملة فهذا انه توجب العلم بالشيء بشرط وجوده
فلا يحصل قبل وجوده ولا يبقى بعد فنائه ولا امتناع في اتصاف الذات بعلوم حادثة هي تعلقات واضافات ولانه صدورها مع كونها مستندة
الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار لكونها مشروطة بشروط حادثة واما اعتراض الامام بان كل صفة تفرض للواجب فذات الواجب غيره
اما ان يكفي في ثبوتها او انتفائها فيلزم دوام ثبوتها او انتفائها بدوام الذات من غير تغير واما ان لا تكفي فيتوقف ثبوتها او انتفاؤها على امر
منفصل والذات لا تنفك عن ثبوت تلك الصفة او انتفائها الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف الذات عليه لان الموقوف على الموقوف
على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيلزم امكان الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا ففي غاية الضعف لان ما لا ينفك
عن الشيء لا يلزم ان يكون متوقفا عليه كما في وجود زيد مع وجود عمرو وعدمه الى غير ذلك مما لا يحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات بان الخلو
عنه جهل ونقص وبان كل احد من المطيع والعاصي يلتجأ اليه في كشف الملمات ودفع البليات ولولا انه عالم بالجزئيات لما شهد به فطرة جميع العقلاء
لما كان كذلك وبان الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتداء او بواسطة وقد اتفق الحكماء على انه عالم بذاته وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
قال المبحث الرابع اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك في كلام الله وكلام الانبياء ودل عليه ما ثبت
من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد
ينظر الى الطرف الذي يريده لكن كثر الخلاف في معنى ارادته فعندنا صفة قديمة زايدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية
وعند الجبائية صفة زايدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كونه 70
غير مغلوب

[illegible] بانه فيما [illegible] على ما هو راي الكرامية يوجب التسلسل
وكونه محلا للحوادث [illegible] قيامها بنفسها على ما هو راي الجبائية ضروري
البطلان وقرر الحكماء انه العلم بالنظام الاكمل نفي لما نسميه الارادة وكذا قول النجار
انها كونه غير مكره ولا ساه وذهب الكعبي انها في فعله العلم وفي فعل غيره الامر
وذهب كثير من المعتزلة الى انها الداعية فقيل في الغايب خاصة وقيل فيهما جميعا
ومعنى الداعية في الشاهد العلم او الاعتقاد او الظن بنفع زايد في الفعل
وفي الغائب العلم بذلك واحتجوا
بان الارادة فعل المريد قطعا
والفاعل يجب ان يكون له شعور
بفعله ولا شعور لنا الا بالداعي
الى من او المرجح على الصارف ورد
بانا لا نسلم انه اختياري وانه لا شعور
بغير الداعي بل الشعور بحاله بعينه
ضروري وعورض بان العطشان
او الهارب يميل الى احد الماءين
او الطريقين عند
التساوي

يخصص احد الطرفين [illegible]

الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله هي العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة
هي العلم بما في الفعل من المصلحة تمسك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة
شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وهو معنى واضح
عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شأنه التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر وينبه على مغايرتها
للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلاف فيها وللعلم ان مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة او بانه
سيوجد في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر او قد لا يسلم الخصم سبق العلم بانه يوجد في
وقت كذا على ارادته ذلك ولا تأخر علمه بوقوعه حالا عن ارادته الوقوع حالا وما يقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشيء كما يقع وان المعلوم
هو الاصل في التطابق لانه مثال وصورة له لا بمعنى تأخره عنه في الخارج البتة والحق ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر
الصفات ضرورية ثم تبين تجددها وزيادتها على الذات بمثل ما مر في العلم والقدرة وقد يورد ههنا اشكالات الاول ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل
والترك والى جميع الاوقات على السواء او لو لم يجز تعلقها بالطرف الآخر وفي الوقت الآخر لزم نفي القدرة والاختيار واذا كانت على السواء فتعلقها
بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت دون غيره يفتقر الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل الارادات والجواب
انها انما تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل المرجوح وليس هذا من وجود
الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح في شيء فان قيل فمع تعلق الارادة لا يبقى التمكن من الترك وينتفي الاختيار قلنا قد مر غير مرة ان الوجوب
بالاختيار محقق للاختيار الثاني ان الارادة لا تبقى بعد الايجاد ضرورة فيلزم زوال القديم وهو محال والجواب انها صفة قد تتعلق بالفعل
وقد تتعلق بالترك فيخصص متعلقه به وترجحه وعند وقوع المراد يزول تعلقها الحادث وبهذا يندفع ما يقال انها لا تكون بدون المراد
فيلزم قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب قدم العالم لان معناه ان يريد الله في الازل ايجاد العالم واحداثه في وقته ويشكل بايجاد الزمان
الا ان يجعل امرا مقدرا لا تحقق له في الاعيان فان قيل نحن نتردد في الاثر الذي هو المراد كالعالم مثلا بانه اما لازم للارادة فيلزم قدمه
او لا فيكون مع الارادة جائز الوجود والعدم فلا تكون الارادة مرجحة قلنا هو جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة واما
مع تعلقها بالوجود فالوجود مترجح بل لازم وقد تمنع استحالة زوال القديم وهو مدفوع بما سبق من البرهان والاستناد بانه يعلم في الازل
ان العالم معدوم سيوجد وبعد الايجاد لا يبقى ذلك التعلق الازلي مدفوع بما عرفت في المبحث السابق الثالث ان متعلق ارادته اما ان
يكون اولى فيلزم استكماله بالغير او لا فيلزم العبث والجواب ما مر في بحث قدرته حالة وصدورها يشير الى نفي مذاهب المبطلين
فمنها قول الكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو فاسد لما مر من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ولان صدور الحادث
من الواجب لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة فيلزم الدور او التسلسل فان قيل الاستناد والصفات الى الذات انما هو بطريق
الايجاب دون الاختيار فلم لا يجوز ان يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم من تعاقب حوادث
لا بداية لها وقد بينا استحالته ولان تلك الشروط اما صفات للباري فيلزم حدوثه لان ما لا يخلو عن الحادث حادث او لا فيلزم افتقاره
في صفاته وكماله الى الغير ومنها قول اكثر معتزلة البصرة ان ارادته حادثة قائمة بنفسها لا بمحل وبطلانه ضروري فان ما يقوم بنفسه
لا يكون صفة وهذا اولى من ان يقال ان العرض لا يقوم الا بمحل للاطباق على ان صفات الباري ليست من قبيل الاعراض وفي كلام
بعض المعتزلة ان العرض بنفسه ليس بضروري بل استدلالي فكيف حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول
الحكماء ان ارادة الله تعالى ويسمونها العناية بالمخلوقات هو تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه السابق على هذه
الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا هو المقتضي
لانه منشأ ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد وارادة ولا بحسب

فيلزم من قدمها قدم المراد

71

تمثيل

خاتمة ارادته تعم جميع الكائنات وبالعكس خلافا للمعتزلة في الاصلين وسيجي في بحث الافعال المبحث الخامس في انه حي سميع بصير شهدت الكتب الالهية واجمع عليه الانبياء
بل جمهور العقلا ودل العلم والقدرة على الحيوة والحيوة على صحة السمع والبصر فيثبتان بالفعل ولا خفاء في ان الخلو عن هذه الصفات في حق من يصح اتصافه بها
نقيصة او قصور في الكمال لا اقل وباطل ان يتسم الواجب بالنقصان وبكونه اقل كمالا من الانسان فهذه بجملتها تفيد القطع وان كان في البعض للجدال
ويثبت على اصل الحيوة والسمع والبصر ولا يلزم قدم المسموع والمبصر لجواز حدوث التعلق وما يقال انها تقتضي اعتدال المزاج وتابعة
الى آلة او مشروطة بذلك مع كونه تعالى منزها عن ذلك فتكيف في الغايب

طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف لان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة فقد صرحوا في اثبات هذه العناية بنفي ما نسميه الارادة
وقد عرفت مرادهم باحاطة علم الله تعالى بالكل ~~الا انه ليست الا وجود الكل~~ وانها ليست الا وجود الكل ومنها قول النجار من المعتزلة ان ارادة الله تعالى
كونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله هو علمه به او كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون
مأمورا به لا يكون مرادا له ولا خفاء في ان هذا موافقة للفلاسفة في نفي كون الواجب تعالى مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ومخالفة للنصوص
الدالة على ان ارادته تتعلق بشي دون شي وبوقت دون وقت وانه قد امر العباد بما لم يشأ منهم قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى ولا فرق بين المشية
والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول ما يشاء الله بها من حيث تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد
المرادات واما الاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا فليس بشي لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى وذهب كثير من المعتزلة
الى ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو اختيار ركن الدين الخوارزمي في الشاهد والغايب جميعا وابي الحسين البصري في
الغايب خاصة قالوا وهو العلم او الاعتقاد او الظن باشتمال الفعل او الترك على المصلحة ولما امتنع في حق الباري تعالى الظن والاعتقاد كان
الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واحتجوا بان الارادة فعل المريد قطعا وانما يقال فلان يريد هذا ويكره ذاك ولهذا يمدح بها ويذم ويثاب
عليها ويعاقب قال الله تعالى يريدون ثواب الدنيا والله يريد ثواب الاخرة وقال تعالى ومنكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الاخرة فهذا الفعل لو كان غير
الداعي لكان للفاعل شعور به ضرورة ان الفاعل هو المؤثر في الشي بالقصد والاختيار وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لانا لا نشعر
عند الفعل او الترك لمرجح سوى الداعي الخالص او المترجح على الصارف والجواب انه ان اريد بكونها فعلا للمريد مجرد اسناده اليه كما في قولنا فلان
يقدر على كذا او يعجز عن كذا فهذا لا يقتضي كونه اثرا صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به وان اريد انه اثر له بطريق القصد والاختيار فممنوع
ولا يبعد دعوى الاتفاق على نقيض ذلك كيف ولو كان كذلك لاحتاجت الى ارادة اخرى وتسلسلت ثم ترتب الثواب والعقاب على
الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال او تحصيل الدواعي او نفي الصوارف او نحو ذلك مما للقصد ~~مدخل فيه~~ واما المدح والذم على الشي فلا يقتضي
كونه فعلا اختياريا وسخطا بعدم للام انه لا شعور لنا بمرجح سوى الداعي بمعنى اعتقاد المصلحة والمنفعة بل نجد من انفسنا حالة ميلانية منبعثة
عن الداعي او غير منبعثة ~~عن الداعي او غير منبعثة هي السبب القريب في الترجيح~~ والتخصيص ندعو كون الارادة مغايرة
للداعي اجدر بان يكون ضرورية ثم اورد بطريق المعارضة ان الارادة لو كانت هي الشعور بما في الفعل او الترك من المصلحة لما وقع الفعل الا
الاختياري بدونه ضرورة واللازم باطل لان العطشان يشرب احد القدحين او الهارب يسلك احد الطريقين من غير شعور بمصلحة راجحة في فعل
هذا او ترك ذاك عند فرض التساوي في نظر العقل وبالجملة فكون مسمى لفظ الارادة مغايرا للشعور بالمصلحة في الفعل او الترك مما لا ينبغي ان
يخفى على العاقل العارف بالمعاني والاوضاع ثم لو اوقع في حق الباري تعالى انتفاء مثل هذه الحالة الميلانية والاقتصار على العلم بالمصلحة فذلك بحث
آخر قال خاتمة مذهب اهل الحق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن وان كل كائن فهو مراد له وان لم يكن مرضيا ولا مأمورا به بل منهيا عنه
ما اشتهر من السلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وخالفت المعتزلة في الاصلين فزعموا انه يريد من الكفار والعصاة الايمان
والطاعة ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريدها وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبائح واخرنا الكلام في ذلك الى
بحث الافعال لما له من زيادة التعلق بمسالة خلق الاعمال قال المبحث الخامس قد علم بالضرورة من الدين وثبت في
الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله ان الباري تعالى حي سميع بصير وانعقد اجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك
يستدل على الحيوة بانه عالم قادر لما مر وكل عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له
من الكمالات يثبت له بالفعل لبراءته عن ان يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى الكل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال
في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذا التقرير لا يحتاج الى بيان ان الموت والصمم والعمى اضداد للحيوة والسمع والبصر

والحق ان الصنف وسائر المتكلمين ذكروا هذا القول عنهم ما شاء الله كان [illegible] على انه كلام السلف مع انه حديث مرفوع ثبت عن رسول الله واخرجه كثير من حفاظ الحديث وانا العجب من هذا غاية التعجب

٧٢

خاتمة المذهب انه يدرك الروائح والطعوم ومثل الحرارة والبرودة الا ان الشرع لم يرد بذلك ولم يجوز العقل كونه شاما ذائقا لامساكونه من صفات الاجسام ١٤٩
مع انها لا تنبئ عن حقيقة الادراك الصحيحة قولنا شممت فلم ادرك ريحه المبحث السادس في انه متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء عليهم الصلوة والسلام مع ثبوت صدقهم بالمعجزات
من غير توقف على الكلام وقد يستدل بان ضده في الحي نقص او قصور في الكمال على ما زعم كلامه عندنا صفة ازلية منافية للسكوت والآفة يدل عليها بالعبارة او الكتابة ليست
من جنس الاصوات والحروف وخالفنا في ذلك جميع الفرق ذهابا الى ان المعقول من الكلام هو الحسي دون النفسي ولم يقل بقدمه الا الحنابلة والحشوية جهلا منهم او عنادا اذ لا خفاء
في ترتب اجزائه وامتناع بقائه وزعم الكرامية انه مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وسموه قوله وجعلوا كلامه عبارة عن القدرة على ايجاد القول وعند المعتزلة هو حادث في
جسم آخر ومعنى تكلم الباري به
خلقه فيه

اعدام ملكات وان من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها لكن لا بد من بيان ان الحيوة في الغايب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وغاية متشبثهم
في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم تقم به آفة ثم اذا
سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى واوضح من هذا ما اشار اليه الامام
حجة الاسلام انه لا خفاء في ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لا يتصف بها فلو لم يتصف الباري بها لزم ان يكون الانسان بل غيره
من الحيوانات اكمل منه وهو باطل قطعا ولا يرد عليه النقض بمثل الماشي والحسن الوجه لان استحالة في حق الباري تعالى تعلم قطعا بخلاف السمع
والبصر والغرض من تكثير وجوه الاستدلال في امثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق وان الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان
وربما يحصل للبعض منها الاطمينان ببعض الوجوه دون البعض او باجتماع الكل او عدة منها مع ما في كل واحد من مجال المناقشة والاعتراض بانه
لا سبيل الى استحالة النقص والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء في ثبوت الاجماع والادلة السمعية
القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا فاي حاجة الى سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها بجوابه المنع او ربما لا يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع
عليه او لا يراه حجة اصلا او يعتقد انه لا يصح في مثل هذا المطلوب التمسك به وبسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع
كون الباري حيا سميعا بصيرا وبالجملة لما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا ثبت على قاعدة اصحابنا له صفات زائدة هي الحيوة والسمع والبصر
على ما بينا في العلم والقدرة فان قيل لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار
بدون المبصر قلنا ممنوع لجواز ان يكون لكل منهما صفة قديمة لها تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يجعل هذا شبهة من قبل المخالف بانه
لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى وهي
انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه اللزوم ان الحيوة اعتدال نوعي للمزاج الحيواني على ما سبق او صفة تتبعها مقتضية للحس
والحركة الارادية وقد عرفت ان المزاج من الكيفيات الجسمية والبصر وسائر الاحساسات تأثر الحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية
تتبعه وليست الحواس الا قوى جسمانية والجواب انا لا نسلم كون الحيوة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة به في الشاهد فضلا عن
الغايب غاية الامر انها في الشاهد تقارن ما ذكرتم ولا حجة على الاشتراط وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق قال وعلى ما نقل المشهور
من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه
علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل
هذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لا انواعا مختلفة على ما مر في بحث العلم قلنا يجوز ان يكون له صفة واحدة هي العلم لها تعلقات مختلفة
بان يتعلق بالمبصر مثلا تارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب تعقلنا اياه وتارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه
قال وعند الفلاسفة على هذا لا يلزم ثبوت صفة زائدة فضلا عن تعددها والى هذا ذهب الكعبي وجماعة من معتزلة بغداد والاكثرون
على ان كونه سميعا بصيرا غير كونه عالما واتفق كلهم على نفي الصفة الزائدة على الذات قال خاتمة قال امام الحرمين رحمه الله الصحيح المقطوع به
عندنا وجوب وصف الباري تعالى باحكام الادراكات الاخر في الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروائح والمتعلق بالحرارة والبرودة
واللين والخشونة اذ كل ادراك يتعقبه ضده هو آفة فما دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات
ثم يتقدس الباري تعالى عن كونه شاما ذائقا لامسا فان هذه الصفات تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب عنها مع انها لا تنبئ عن حقايق
الادراكات فانك تقول شممت تفاحة فلم ادرك ريحها وكذلك اللمس والذوق قال المبحث السادس في انه متكلم تواتر القول
بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وقد يستدل
على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم عمن يصح اتصافه بالكلام اعني الحي العالم القادر نقص واتصاف
بضد الكلام وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل

تمام

اتمام

٧٥

وان السمع

السمع من الاحساس علم بالمحسوس وان كان نوعا آخر من العلم لا يستلزم ثبوت صفة اخرى لجواز ان يكون الانواع المختلفة هي التعلقات

هي الانواع المختلفة

وعند الفلاسفة وبعض المعتزلة وابي الحسين البصري

في بحث الكلام وانا لم نقل ان القرآن غير مخلوف لئلا
القرآن كلام الله غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم العبا...
المقولة والحروف المنقوشة غير مخلوقة كما توهم ...

من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق الكل من الخالق والاعتراض والجواب ههنا كما مر في السمع والبصر وبالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولة هو بها آمر ناه مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية فتورية فالاختلاف في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول ثم قال الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع توالیها وترتب بعضها على بعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات القراء والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلدة والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا ولما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموع مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بان المنتظم من الحروف حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق مرقوما في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القاري وخلقه الباري من الاصوات المتقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائي الى انه من جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتبتها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهي قديمة والآخر حدوثه وهي انه من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفاته تعالى والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الكرامية والحشوية فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات كلام النفس ونفيه وان القرآن هو او هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ستة اشهر ثم استقرار رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر قال لنا الاستدلال على قدم كلام الله تعالى وكونه نفسيا لا حسيا بوجهين الاول ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو رأي اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وبقاء شيء منها بعد الحصول على ما سبق بيانه من ذلك في بحث الكلم والحادث يمتنع قيامه بذات الباري لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى اولا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت فان اعترض من قبل المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام

قائم

لنا ان معنى المتكلم من قام به الكلام والمنتظم من الحروف حادث يمتنع قيامه بذات الله تعالى فتعين المعنى اذ لا ثالث فان قيل قد يطلق المتكلم ولا بقاء للكلام ليتقوم ولو سلم فبلسانه لا به بل بلسان غيره والنظم قد يكون دفعي الاجزاء كما في نفس الحافظ ونقش الطابع فلا يمتنع قدمه وقيامه بالذات قلنا الاشتراط في القيام البقاء ولا التلبس بجميع الاجزاء والتكلم بلسان الغير مجاز عن القاء الكلام اليه وكون النظم مرتب الاجزاء ممتنع البقاء ضروري وهو غير الصورة المرسومة او المرقومة م

٧٤

انه معلوم من الدين بالضرورة حتى للصبيان ان القرآن اسم لهذا المؤلف الثاني ان ما اشتهر من القرآن انما يصدق على اللفظ الحادث دون المعنى القديم وذلك مثل كونه ذكرا عربيا منزلا على النبي صلى الله عليه وسلم مقروا بالالسن مسموعا بالآذان مكتوبا في المصاحف مقرونا بالتحدي منفصلا الى السور والآيات قابلا للنسخ واردا عقيب ارادة التكوين قلنا كلامه تعالى بالاشتراك او المجاز المشهور على النظم المخصوص م

لا مع اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسي لانه لا بقاء له ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم بشيء ولو سلم فانما يقوم بلسانه لا بذاته وايضا لا مع قولهم الامير يتكلم بلسان الوزير والجني يتكلم بلسان المصروع ومن قبل الحنابلة ان المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل دفعيا كما في القائم بنفس الحافظ وكالحاصل على الورق من طابع فيه نقش الكلام وانما لزوم الترتب في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة فالقرآن الذي هو اسم للنظم والمعنى جميعا لا يمتنع ان يكون قديما قائما بذات الباري تعالى اجيب بان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفا ولغة وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ثابت ضرورة وما ذكرتم سند المنعهما فموه اما الاول فلان المعتبر في اسم الفاعل وجود المعنى لا بقاؤه سيما في الاعراض السيالة كالمتحرك والمتكلم فيكفي التلبس ببعض اجزائه ولا يشترط القيام بكل جزء من اجزاء المحل كالسامع والباصر والذائق وغير ذلك ومعنى التكلم بلسان الغير القاء الكلام اليه مجازا واما الثاني فلان الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصور المرسومة في الخيال او المخزونة في الحافظة او المنقوشة باشكال الكتابة على ان قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى وتقدس ليس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلا قال الوجه الثاني ان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني ثم يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها وربما يعترف به ابو هاشم ويسميه الخواطر ومغايرته للعلم والارادة في الاخبار والانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور ثم قد يتوهم ان الطلب النفسي هو الارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه في نفسي او اطلبه ولا اريده تناقض وسيأتي في فصل الافعال واستدل القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وللارادة بان السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه قال صاحب المواقف لو قالت المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه او ارادته لما امر به لم يكن بعيدا لكنني لم اجده في كلامهم وانا قد وجدت في كلام بعض المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لا نم وجود حقيقة الاخبار والطلب في الصورتين المذكورتين بل انما هو مجرد اظهارهما وايرادهما وترددهما وذكر ما قال امام الحرمين في الارشاد فان قالوا الذي يجده في نفسه هو ارادة جعل اللفظ الصادرة عنه امرا على جهة ندب او ايجاب فهذا باطل لان اللفظ يتصرم مع ان الطلب بحاله والماضي لا يراد بل يتلهف عليه وبالضرورة يعلم ان ما يجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفا ولان اللفظ تكون ترجمة عما في الضمير وبالضرورة يعلم انها ليست ترجمة عن ارادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والايجاب ونحو ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون في نفسي كلام وزورت في نفسي مقالة وقال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وفي التنزيل ويقولون في انفسهم واذا ثبت ان الباري تعالى متكلم وامتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون هو النفسي فيكون قديما لما مر قال تمسكوا بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين النبي صلى الله عليه وسلم حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك او المجاز المشهور شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث قال وذلك اشارة الى ما اشتهر من الخواص فان القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وعربي لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والعربية هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى ومنزل على النبي صلى الله عليه وسلم بشهادة النص والاجماع ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن نزوله بنزول الجسم الحامل له وقد روي ان الله تعالى انزل القرآن

٧٥

٧

ان ما اشتهر من خواص القرآن انما يصدق على اللفظ الحادث دون المعنى القديم مثل كونه ذكرا عربيا منزلا على النبي عم مقروا بالسن مسموعا بالآذان مكتوبا في المصاحف مقرونا بالتحدي مفصلا الى السور والآيات قابلا للنسخ واعجاز ... المشهور على النظم المخصوص للاعجاز انه دال على كلامه القديم معنى

في سماء الدنيا في حفظة الحفظة او كتبة الكتبة ثم نزله منها بلسان جبريل الى النبي صلعم شيئا فشيئا بحسب المصالح فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية ثم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال فان قيل القوم وانه فيكون مقارنا للتحدي ضرورة فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة القديمة فان قيل النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن يحقق الحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينتهي فان قيل وقوع كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما تعطيه كلمة اذا وان دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيئا من حيث وقوعه في سياق النفي معنى اي ليس قولنا لشيء مما نقصد ايجاده واحداثه كائنة قوله عليه السلام وانما لكل امرئ ما نوى يقتضي قدمها اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة ويتسلسل وان جعلتم هذا الكلام لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد فلا دلالة فيه على حدوث كن قلنا حقيقته ان ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء الا ترى انك اذا قلت ما قولي لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول تعلم لكل احد بل على انك لو قلت ما تقول لاحد من الناس في حق شيء الم يكن الا هذا القول قال ... للمجرد انه دال المشهور في كلام الاصحاب ان ليس اطلاق كلام الله على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الابمعنى انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا انه له اختصاصا اخر بالله وهو انه اخبر عنه بانه اوجده والاشكال في اللوح المحفوظ لقوله بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله وانه لقول رسول كريم الآية او لسان النبي لقوله نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله به حتى ان ما يقرأه كل احد بكسبه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ولهذا المقام زيادة توضيح في شرح التنقيح وبالجملة ما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس بلسان وقلب ولا حال في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظ رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي قال واجراء ... هذا جواب اخر لاصحابنا تقريره ان المراد بالمذكور العربي المنزل المقروء المسموع المكتوب الى اخر الخواص هو المعنى القديم الا انه وصف بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة عليه مجازا وصفا للمدلول بصفة الدال عليه كما تقول سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا ما قال اصحابنا القراءة حادثة اعني اصوات القارئ التي هي من اكتسابه ويؤمر بها تارة ايجابا او ندبا وينهى عنها حينا وكذا الكتابة اعني حركات الكاتب والاحرف المرسومة واما المقروء بالقراءة المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور المسموع بالآذان فقديم ليس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات المسموعة وكذا المنزل اذ معنى الانزال ان جبريل عم ادرك كلام الله وهو في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم النبي صلعم ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام فان قيل اذا اريد بكلام الله المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عم بانه كليم الله قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما ترى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمع بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد وثانيها

على كلامه القديم بل لانه انشاؤه برقومه في اللوح او بحروفه في الملك ويختص العربي منه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة وفي علم الاصول واليه ترجع الخواص المذكورة ثم الصحيح ان المعتبر خصوص التأليف لا تعين المحل فما يقرأه يكون نفس القرآن لا مثله وثبت ... بعدم حلوله في اللسان او المصحف للتأدب ودفع الوهم واجراء صفة الدال على المدلول شايع مثل سمعت هذا المعنى وقرأته وكتبته واختصاص موسى عليه السلام بالمكالمة من حيث انه سمع بلا صوت وحرف كما نرى في الآخرة بلا كم وكيف او انه سمع بصوت من جميع الجهات او من جهة بلا اكتساب ٧٧

١٤١

الثالث ان الاخبار بطريق المضي في الازل يكون كذبا وهو على الله تعالى محال بالاجماع واخبار الانبياء عليهم السلام ولكونه نقصا عند العقلاء ولانه يوجب امتناع صدقه في ذلك الخبر لان الازلي لا يزول وهذا باطل قطعا قلنا اخباره انما يتصف بالماضي والمستقبل والحال فيما لا يزال اذ لا زمان في الازل الرابع ان الامر والنهي والخبر حيث لا مخاطب ولا سامع سفه وعبث واجيب بان كلامه انما يصير احد الاقسام فيما لا يزال ولو سلم ففي الكلام النفسي يكفي مخاطب معقول وايضا ما قاله الجمهور ان المعدوم مأمور على تقدير الوجود فالامر الازلي اقتضاء ممن سيكون كطلب التعلم من ابن سيولد وكاوامر النبي صلى الله عليه وسلم لمن يوجد وايضا السفه ان يخلو عن الحكمة ما يتعلق به والقديم ليس كذلك ولو سلم فيكفي وجود الحكمة ولو بعد حين الخامس لو كان ازليا لكان ابديا فيبقى التكليف في دار الجزاء السادس يكون مكالمة موسى عليه السلام ابدا لا في الطور وحده السابع يستوي نسبته الى المتعلقات فيكون الامور منهيا وبالعكس قلنا التعلق حادث بالاختيار

وثانيها انه سمع من جهة لكن من بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عم فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه واليه ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من بت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوي قال الثالث الوجه الثالث ان كلامه لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلام الله مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال اما اولا فباجماع العلماء واما ثانيا فبما تواتر من اخبار الانبياء الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله محال لما فيه من امارة العجز او الجهل او العبث واما رابعا فلانه لو اتصف في الازل بالكذب لزم ان يكون خبرا لامتنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكنا نعلم بالضرورة ان من علم النسبة لا يمتنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق الخبر او هذا الوجه كلامه المنتظم من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلي ومرجع الصدق والكذب الى المعنى واما وجه استحالة النقص ففي كلام البعض انه لا يتم الا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وهذا مبني على ان مرجع الادلة السمعية الى كلام الله تعالى وصدقه وان تصديق النبي عم بالمعجزات اخبار خاص وقد عرفت ما فيه وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي بل هو بعينه وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم قال الرابع تقريره ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجيب بوجوه احدها للعبد الله بن سعيد القطان وهو ان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول وايضا التغير في القديم محال قلنا هو اراد انه امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه وثانيها ان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام الحسي واما النفسي فيكفيه وجوده بالعقل وثالثها ان السفه او العبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي عم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة اذ اختصاص خطابه باهل عصره وثبوت الحكم في حق غيرهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مأمور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا ورابعها ان السفه هو ان يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة ما يتعلق بها والقديم ليس كذلك اذ لا يطلب بثبوته حكمة وغرض وخامسها ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال قال الخامس الوجه الخامس والسادس من تمسكات المعتزلة ان الامر لو كان ازليا لكان التكليف باقيا ابدا حتى في دار الجزاء لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما اختص مكالمة موسى عم بالطور بل يستمر ازلا وابدا واللازم باطل اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقه بالاشخاص والافعال حادث بارادة من الله تعالى واختيار فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى

٧٨

خاتمة ان كلامه الازلي واحد يتكثر بحسب التعلق لا على انه انما يتكثر فيما لايزال كما زعم ابن سعيد ولا على انه خبر ومرجع البواقي اليه كما زعم الامام الرازي بل على انه انما ثبت بالسمع ولم يرد بالتعدد ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد كما في العلم والقدرة

في الطور على انكما فاذا تحققت فالمختص بالطور سماع الكلام وظهوره وبهذا يخرج الجواب عن الوجه السابع وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المامور منهيا وبالعكس واللازم بط قطعا وهذا الزامي على من يقول بالحسن والقبح لذات الفعل ليمتنع صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس وفي المذهب ان الكلام الازلي واحد قال عبد الله بن سعيد انه في الازل ليس شيئا من الاقسام وانما يصير احدها فيما لايزال وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازي هو في الازل خبر ومرجع البواقي اليه لان الامر بالشيء اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب والنهي بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر لان ذلك لازم الامر والنهي لا حقيقتهما والاقرب ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم فلم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فتمسكنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى واذا تحققت فالامر كذلك في الذات وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد ولم ينحصر في عدد لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وقد مر ذلك في القدرة قال **المبحث السابع في صفات اختلف فيها** يعني اختلف فيها اهل الحق القايلون بالصفات الازلية زعم بعض الظاهريين انه لا صفة سوى ورا السبعة المذكورة لوجهين الاول انه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه ورد بمنع المقدمتين وثانيهما انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفة اخرى لعرفناها معشر العارفين الكاملين واللازم منتف بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص ومما لا يدل الا على صفة اخرى ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع ولو سلم فما ادريك ان الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى ولا نم انه لا طريق سوى ما ذكرتم اليس الشرع طريقا قويما وصراطا مستقيما فمن الصفات المختلف فيها البقاء اثبته الشيخ الاشعري واتباعه من اهل السنة لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس البقاء عبارة عن الوجود بل زايد عليه لان الشيء قد يوجد ولا يبقى كالاواني سيما السيالة وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة على الوجود لوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني بعد الزمان الاول وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا فسر البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم المحال اظهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لا من ذاته واعترض صاحب الصحايف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى ناشئة من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحياة وليس بشيء لان الوجود ليس من الذات الوجوب فافتقاره الى امر سوى الذات ينافي الوجوب وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه او لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات بط لان افتقار الصفات الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على الذات فاما ان تكون باقية بالضرورة وح فان كان لها بقاء ينتقل الكلام اليه ويتسلسل وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو بط عندكم وان لم يكن له بقاء كان كعالم بلا علم وقد تبين بطلانه فان قيل هو باق ببقاء هو نفسه لا زايد عليه لئلا يتسلسل قلنا فلم لا يجوز ان يكون الباري تع باقيا ببقاء هو نفسه عالما بعلم هو نفسه فلا يثبت زيادة صفة البقاء على ما هو راي الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة وغيرهما على ما هو راي اهل الحق واعترض على هذا الجواب بان كون بقاء الباري او علمه او قدرته نفسه مما يوضح للامر في اثبات الصفات بخلاف كون بقاء البقاء كوجود الوجود وقدم القدم وغير ذلك فاورد الاشكال ببقاء الصفات فان العلم القديم باق بالضرورة وكذلك سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما فيلزم

تحققهما معا فيتعدد الواجب مع ان استغناء الصفة عن الذات ليس بمعقول الرابع اما ان يكون للبقاء بقاء فيلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى او لا فيكون كعالم بلا علم فان قيل بقاء البقاء نفسه قلنا فلتكن الصفات مع الذات كذلك وقد يدفع بانه محال المتن بخلاف كون بقاء البقاء نفسه لكن يبقى اشكال قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات ولا يندفع بما قيل نحن لا نقول الصفات باقية بل الذات باق بصفاته او بقاؤها نفسها او نفس بقاء الذات لعدم التغاير لان الاول باطل بالضرورة والثاني بانه جواز كون بقاء الذات كذلك حتى لا يثبت ولزم آخر والثالث بامتناع قيام صفة الشيء بما ليس عينه والظاهر لمن غيره

ومنها التكوين اثبته بعض الفقهاء تمسكا بانه خالق اجماعا فلا بد من قيام صفة به تسميه التخليق والترزيق والاحياء والاماتة ونحو ذلك بحسب اختلاف التعلقات ويكون ازلية كسائر الصفات وزعم انه غير الصفات الحقيقية وليس الايجاد الا معنى يعقل من تعلق المؤثر بالاثر وذلك فيما لا يزال قالوا تمدح في كلامه الازلي بانه الخالق البارئ المصور فلو لم يكن ذلك الا فيما لايزال لزم التمدح بما ليس فيه والكمال بعد النقصان قلنا كالتمدح بقوله تعالى يسبح له ما في السموات وما في الارض وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وحقيقته انه في الازل بحيث يحصل له ذلك فيما لايزال قالوا اعترفتم بانه يكون الاشياء في اوقاتها بكلمة ازلية هي كن وهو المعنى بالتكوين قلنا فيعود الى صفة الكلام قالوا صفة كمال فالخلو عنه نقص قلنا نعم حيث امكن وامكانه في الازل مم وعورضت الوجوه بانه لا يعقل من التكوين الا الاحداث والاخراج من العدم الى الوجود كما فسرتموه وهو من الاضافات النعلية لا الصفات الحقيقية كما مر وبانه لو كان قديما لزم قدم المكون ضرورة امتناع الانفكاك فان قيل بل صفة بها تكون الاشياء لاوقاتها وتخرج من العدم الى الوجود وليست القدرة موقوفة الصحة ومقتضي التكوين الوجود على انه لما دام وترتب عليه الاثر لعجز لم يلزم الانفكاك ولم يكن كضرب بلا مضروب قلنا ولم قلتم انها غير القدرة المقرونة بالارادة وهل القدرة الا صفة تؤثر على وفق الارادة ولهذا قال الامام الرازي ان تلك الصفة اما ان تؤثر على سبيل الجواز فلا تتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارا وما نقل عن الشيخ ان التكوين هو المكون فقيل معناه ان المفهوم من اطلاق الخلق هو المخلوق او انه اذا اثر شيء في شيء فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير

قيام المعنى بالمعنى وبثبوت قدماء آخر لم يقل بها احد وللقوم في التفصي عن هذا الاشكال وجوه الاول لبعض القدماء انا نقول الذات باق بصفاته ولا نقول الصفات باقية ليلزم المح وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضروري الثاني لبعض الاشاعرة ونسب الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات كما ذكر في البقاء واورد في الاستاذ بانه لما ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع البقاء بلا بقاء وكونها باقية ببقاء زائد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلا منها باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون الذات عالما وبقاء لنفسه به يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء له وبقاء لنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان الجسم كائن في المكان بكون يخصه ويزيد عليه ضرورة تحقق الجسم بدون هذا التمكن ثم هذا الكون كائن بكون هو نفسه لا زائد عليه قائم به ولم يكن العلم علما لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاء بقاء للذات ليلزم كونه عالما باقيا بشيء واحد فان قيل فيلزم كون الذات عالما بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم وهو مح قلنا المستحيل ان يكون الشيء عالما بما هو بقاء له او باقيا بما هو علم له وههنا العلم علم للذات وليس بقاء له والبقاء بقاء للعلم وليس علما له فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه فلم لم يجز كون الذات عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه لا غير ذلك على ما هو راي المعتزلة قلنا لما سبق في بحث زيادة الصفات من لزوم الفساد ويرد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقاء الذات نفسه ولا يثبت صفة زائدة فان قيل الاصل زيادة الصفة الا لمانع وهو ههنا لزوم قيام المعنى بالمعنى ولم يوجد في بقاء الذات قلنا خطابي ومعارض بان الاصل عدم تكثر القدماء الا لقاطع الوجه الثالث للاشعري ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات بخلاف الجوهر مع اعراضه فلذا لم يكن بقاؤه بقاء لها ويرد عليه ان الصفات كما انها ليست غير الذات فليست عينه ايضا وكما امتنع اتصاف الشيء بصفة قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة بما ليس نفس ذلك الشيء واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته الى غير ذلك فليس بشيء لان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد صح كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه قادرا قال **ومنها التكوين** اشتهر القول به عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي له الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود ثم اطنبوا في اثبات ازليته ومغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك واقترانها بارادته والعمدة في اثباته ان الباري تع مكون الاشياء اجماعا وهو بدون صفة التكوين مح كالعالم بلا علم ولا بد ان تكون ازلية لامتناع قيام الحوادث بذات الله تع ثم اختلف اسماؤها بحسب اختلاف الآثار ففي حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا والصور تصويرا والحيوة احياء والموت اماتة الى غير ذلك واجيب بان ذلك انما هو في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نم ان التاثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة وقد يستدل بوجوه اخر احدها ان الباري تع تمدح في كلامه الازلي بانه الخالق البارئ المصور فلو لم يثبت التخليق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال لكان تمدحا من الله بما ليس فيه وهو مح ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه مح واجيب بانه كالتمدح بقوله تع يسبح له ما في السموات وما في الارض وقوله تع وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله اي معبود ولا شك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال لا في الازل والاخبار عن الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته فيه كذكر الارض والسماء والانبياء وغير ذلك نعم هو في الازل بحيث تحصل له هذه التعلقات والاوصاف فيما لا يزال لما له من صفات الكمال وثانيها ان الاشاعرة يقولون في قوله تع انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه قد جرت العادة الالهية انه يكون الاشياء لاوقاتها بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا نعني بصفة التكوين الا هذا واجيب بانه ح يعود الى صفة الكلام ولا تثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين بما له من كمال العلم والقدرة والارادة وثالثها ان التكوين والايجاد صفة كمال فلو خلا عنها في الازل لكان نقصا وهو عليه مح واجيب بان ذلك انما هو فيما يصح اتصافه في الازل ولا نم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو في الازل قادر عليه ولا كلام فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين الاول

انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كافة. القائلون بالتكوين الازلي ولا خفاء في انه اضافة يعتبر في العقل
من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا في الازل وثانيهما انه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التاثير بالفعل بدون
الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية بها يكون الاشياء لاوقاتها وتخرج من العدم الى الوجود فيما لا يزال وليست نفس القدرة
لان مقتضى القدرة ومتعلقها انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون في وقته على انه لو اريد بالتكوين
نفس الاحداث والاخراج من العدم فازليته لا تستلزم ازلية المخلوق لانه لما كان ازليا مستمرا الى زمان وجود المخلوق وترتبه عليه لم يكن هذا
من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة في شيء ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك في التكوين
الذي يكون من الاعراض التي لا تبقى. لهما قلنا وما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل والترك المقترنة بارادة وكيف
وقد فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة اي انما تؤثر في الفعل ويجب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة واما بالنظر الى
نفسها وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك فلا تكون الا جائز التاثير فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات ولما ذكرنا
من ان القدرة جائز التاثير وانما يجب بالارادة قال الامام الرازي ان الصفة التي يسمونها التكوين يكون تاثيرها اي بالنظر
الى نفسها اما على سبيل الجواز فلا يتمايز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارا بل موجبا ولا يرد عليه اعتراض
صاحب التلخيص بان الوجوب اللاحق لا ينافي الاختيار لان معناه انه تعالى اذا اراد خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء
منه واجبا لان هذا هو القسم الاول اعني ما يكون تاثيره بالنظر الى نفسه على سبيل الجواز قال وما نقل قد اشتهر عن الاشعري
ان التاثير نفس الاثر والتكوين نفس المكون وهذا بظاهره فاسد فساده غني عن التنبيه فضلا عن الدليل والذي يشعر به كلام بعض
الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شائع في المخلوقات بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه او مجازا اشتهر
من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية ويمكن ان يكون معناه ان الشيء اذا اثر في شيء واوجده بعد ما لم يكن موثرا فالذي حصل
في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان وقد سبق ذلك في الامور العامة قال
ومنها القدم اثبته ابن سعيد صفة بها يكون الباري تعالى قديما واثبت الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الارادة وليس له على ذلك دليل يعول
عليه واثبت القاضي ادراك الشم والذوق واللمس صفات وراء العلم قال ومنها ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية
مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي والوجه في قوله تعالى
ويبقى وجه ربك والعين في قوله تعالى ولتصنع على عيني وتجري باعيننا فعن الشيخ ان كلا منها صفة زايدة وعن الجمهور وهو احد قولي الشيخ
انها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير لعظمة الله واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان
قيل جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى فما وجه تخصيص خلق آدم صلى الله عليه وسلم سيما بلفظ المثنى وما وجه الجمع في قوله باعيننا
اجيب بانه اريد كمال القدرة وتخصيص آدم تشريف له وتكريم ومعنى تجري باعيننا انها تجري بالمكان المحوط بالكلاءة والحفظ والرعاية
يقال فلان يجري من الملك بمسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته وقيل المراد الاعين التي انفجرت من الارض وهو بعيد
وفي كلام المحققين من علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما
هو لنفي وهم التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بابرازها في الصور الحسية وقد بينا ذلك في شرح
التلخيص **الفصل الرابع** في احواله من انه هل يرى وهل يمكن العلم بحقيقته وفيه بحثان الاول في رؤيته ذهب اهل السنة الى ان
الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية
انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسمانيا من ذلك ولا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا لنا في امتناع ارتسام
صورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي او حالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما النزاع انا اذا عرفنا الشمس

والرحمة والرضا والكرم عند ابي
سعيد وعند الجمهور على انه قديم لذاته
ومرجع البواقي الى الارادة

كالاستواء واليد والوجه
والعين ونحو ذلك والحق
انها مجازات وتمثيلات

مبحث الرؤية

الفصل الرابع في احواله وفيه بحثان **البحث الاول في رؤيته** ذهب اهل الحق الى انه تعالى مع تنزهه عن الجهة والمقابلة يصح ان يرى ويراه المؤمنون في الجنة خلافا لسائر الفرق
ولا نزاع لهم في امكان الانكشاف التام العلمي ولا لنا في امتناع ارتسام الصورة او اتصال الشعاع او حالة مستلزمة لذلك بل المتنازع انا اذا نظرنا الى البدر فلنا حالة ادراكية
نسميها الرؤية مغايرة لما اذا غمضنا العين وان كان ذلك انكشافا جليا فهل يمكن ان يحصل للعباد بالنسبة الى الله تعالى تلك الحالة وان لم يكن هناك مقابلة لنا على الامكان وجهان
احدهما قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك الآية وذلك ان موسى طلب الرؤية ولم يكن عابثا ولا جاهلا والله تعالى علقها على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه واعترض
على الاول بانه انما طلب العلم الضروري او رؤية آية او لو سلم فلقومه او لزيادة الطمانينة بتعاضد العقل والسمع ولو سلم فالجهل بمسئلة الرؤية لا يخل بالمعرفة ورد بان لن تراني نفي
للرؤية لا للعلم او رؤية الآية كيف والعلم حاصل والآيات كثيرة وهي تشتمل منها حينئذ انما هو في تقدير الاندكاك وذلك الاستقرار والرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في
معناها والقوم انما يصدقون
للنبي فيكفيهم اخباره بامتناع
الرؤية اولا فلا يفيد حكايته
عن الله تعالى ولا يليق بالنبي
تاخير رد الباطل كما في طلب
جعل الآلهة ولا طلب الدليل
بهذا الطريق ولا الجهل في الالهيات
بما يعرفه آحاد المعتزلة
وعلى الثاني بان المعلق عليه
استقرار الجبل عقيب النظر وهو حالة
الاندكاك يستحيل معها الاستقرار
ورد بانه ممكن ضرورة وان العلم
يقع لينفي وقوع الرؤية وانما
لمستحيل اجتماعهما

مثلا الحجاورتهم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك
فوق الاولين نسميها الرؤية ولا تتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل تصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق
بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع
امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان
ما لم يذد عنه الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج
فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعي لان احديهما متعلقة بان موسى عم طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار
الجبل انما ثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعي لا نزاع في امكانه بل وقوعه لتسامح المنقول في قوله تعالى حكاية رب ارني انظر اليك الآية
والاستدلال فيها من وجهين احدهما انه لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى عم واللازم باطل بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم وجه اللزوم
انه ان كان عالما بالله وبما يجوز عليه وما لا يجوز عليه كان طلبه الرؤية عبثا واجتراء لا يليق بالانبياء وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما
وثانيهما انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير
المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترضت المعتزلة بوجوه الاول ان موسى لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم
الضروري الثاني انه على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى آيتك وكلاهما فاسد لمخالفة الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقة الجواب
اعني قوله لن تراني لانه نفي لرؤية الله تعالى باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري ولا لرؤية الآية والعلامة كيف وموسى عالم بربه يسمع كلامه وجعل
يناجيه ويخاطبه واختص من عنده بآيات كثيرة فما معنى طلب العلم الضروري وانه كان الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية الآية
وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في الرؤية كما في الارشاد لامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت في العلم
لكنه بعيد جدا اذا وصلت بالى مع لفظ النظر وقد يقال بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصلها والاولى في الآية وصل الرؤية بالى الثالث بالجاحظ
وابتاعه ان موسى عم انما سأل الرؤية لاجل قومه حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وانما اضاف السؤال الى نفسه
ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى ولهذا قال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهذا مع مخالفة الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا
اليك فاسد اما اولا فلان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا
الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانه لم يتبين لهم الامتناع بل غايته الاخبار بعدم الوقوع وانما اخذتهم
الصاعقة لقصدهم التعنت والالزام على موسى عم لا لطلبهم الباطل واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين لكلامه كفاهم
اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للمحال ومشاهدة لما جرى من الاحوال والاهوال والا لم يفدهم الطلب والجواب لانهم وان سمعوا
الجواب فهو المخبر بانه كلام الله والمعتزلة تحيروا في هذا المقام فزعم بعضهم انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسئلة الرؤية فطلبوا جوازها
عند سماع الكلام واختار موسى عم في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله ليكون ادفع عندهم واهدى لهم الى الحق وبعضهم انهم لم يكونوا
مؤمنين حق الايمان ولا كافرين بل مسترشدين او فاسقين او مقلدين فاقترحوا واجيبوا بما اجيبوا واضاف موسى الرؤية الى نفسه وانهم
لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سأل لنفسه لرآه لعلو قدره وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله وانما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق
موسى عم في الاخبار بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعوا فيخبروا السائلين ولا شك انهم
لو لم يقبلوا من موسى ما ثبت بالمعجزات فمن السبعين اولى الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد
دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عم ان يريه كيفية احياء الموتى ورد بان هذا لا ينبغي ان يكون بطريق طلب المحال الموهم لجهله بما يعرفه
آحاد المعتزلة الخامس ان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف الشرعية
موسى

وثانيها انا نرى الجواهر والاعراض ضرورة ووفاقا فلا بد لصحة رؤيتهما من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث وهو عدمي لا يصلح للعلية فتعين الوجود وهو مشترك
بين الواجب وغيره فيلزم صحة رؤيته والمعنى بعلة صحة الرؤية ما يصلح متعلقا للرؤية على ما صرح به امام الحرمين وحينئذ يندفع اعتراضات الاول ان صحة الرؤية ايضا عدمية فلا
علية لها كذلك الثاني ان من المشترك بينهما الامكان فليكن هو العلة وذلك لانه ايضا عدمي ومشترك بين الموجود والمعدوم مع امتناع رؤيته الثالث انه لو سلم تماثل الصحتين
فالواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة وذلك لان الرؤية قد تتعلق بالشيء من غير ان تدرك جوهريته او عرضيته فضلا عن زائد خصوصيته كيف وقد نرى زيدا بان تتعلق
رؤية واحدة بهويته ثم ربما نفصله الى جواهر واعراض وربما نغفل عن ذلك بحيث لا نعلمه ولو بعد التأمل الرابع ان مع الاشتراك في العلية قد لا يثبت الحكم لتفرد الاصل بشرط
او الفرع بمانع وذلك لان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضروري واما منع اشتراك الوجود فمدفوع بما سبق ولزوم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم

والروائح والاعتقادات وغيرها ذلك ملتزم والنظر ربما استبعد وعدم الرؤية متحقق لسنة الله بانه دائم

لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى يسألوها منه فطلب العلم ثم تاب عن تركه طريقة الاستدلال او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق
فاجترءوا على السوال ليتبين لهم جلية الحال وهذا تعبير وتلطيف للعبارة في التعبير عن جهل كليم الله بما يجوز عليه وبما لا يجوز وقصوره في المعرفة
عن حثالة المعتزلة نعوذ بالله من الغباوة والغواية واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة انا لا نم انه طلب الرؤية بل العلم
الضروري او رؤية آية وعلامة ولو سلم فلا نم لزوم الجهل او العبث لجواز ان يكون الغرض ارشاد القوم او زيادة اطمينان القلب ولو سلم
فلا نم استحالة جهل موسى عم بمثل هذه المسائل فعليك بتطبيق الاجوبة واما الاعتراض على الوجه الثاني من طريق الاستدلال ففي وجوه
احدها انا لا نم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل
واندكاك ولا نم امكان الاستقرار حينئذ والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتي
لا يزول والذاهب جعله دكا فانه لا يقال جعله دكا الا فيما يجوز ان لا يكون كذا وانما المح هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد
حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما مح وما يقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع فمسلم لكن ليس هو المعلق عليه وان اريد
المقيد بالمعية فممنوع فان قيل قد جعلتم الاعم هو الامكان الذاتي مستلزما للاخص وهو الاستقبالي قلنا العموم والخصوص بينهما
انما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتي ممكن ابدا وقد يقال في الجواب انه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد
وهو ممكن في نفسه وغير علة انه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها اللهم الا ان يقال المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في المستقبل
وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق او اللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا
ذاك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة وآخر ما يتوقف عليه الشيء وما جعل
بمنزلة الملزوم لما علق عليه وثانيها ان ليس القصد ههنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه
ورد بان المدعي لزوم الامكان قصد او لم يقصد وقد ثبت وثالثها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل
فانتفت ابدا لتساوي الازمنة فكانت محالا وهذا في غاية الفساد ورابعها ان التعليق بالجائز انما يدل على الجواز اذا كان
القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط واما اذا كان القصد الى الاقناط الكلي عن وجود المشروط بشهادة القراين
كما في هذه الاية فلا ورد بان الاية على الاطماع ادل منها على الاقناط وسيجي الكلام على القراين وقد يقال ان في الاية وجهين آخرين
من الاستدلال احدهما انه قال لن تراني ولم يقل لست بمرئي على ما هو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية واخطاء السايلون ذلك
انه ليس معنى التجلي للجبل انه ظهر عليه بعدما كان محجوبا عنه بل انه خلق فيه الحيوة والرؤية فرآه على ما حكى ابن فورك عن الاشعري وضعفهما
ظ قال وثانيها تمسك المتقدمون من اهل السنة في امكان الرؤية بدليل عقلي تقريره انا نرى الجواهر والاعراض بحكم
الضرورة كالاجسام وكالاضواء والالوان وباتفاق الخصوم وان زعم البعض منهم في بعض الاعراض انها اجسام وفي الطول
الذي هو جواهر ممتدة انه عرض ورد بانه يدرك الطول بمجرد تالف عدة من الجواهر في سمت وان لم يخطر بالبال شيء من الاعراض
وقد يستدل على رؤية القبيلتين بانا نميز بالبصر بين نوع ونوع من الاجسام كالشجر والحجر ونوع ونوع من الالوان كالسواد والبياض
من غير ان يقوم شيء منهما بآلة الابصار وبالجملة لما صحت رؤيتهما وصحة الرؤية امر يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم لزم ان يكون لها
علة لامتناع الترجح بلا مرجح وان يكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما مر من امتناع تعليل الواحد بعلتين وهي اما الوجود
واما الحدوث اذ لا ثالث يصلح للعلية والحدوث ايضا غير صالح لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو اعتباري محض او عن
الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم فتعين الوجود وهو ما يشترك فيه الواجب لما مر في بحث الوجود فلزم صحة رؤيته وهو لمط
واعترض عليه بوجوه يندفع اكثرها بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة
على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الاول

والالوان ٨٤

وعلى الوقوع اجماع الامة قبل حدوث المخالف والنص من الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة اذ النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها او مجاز
متعين فيها بشهادة العقل والاستعمال والعرف واعترض بانه قد يكون بمعنى الانتظار كقوله وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن تأتي بالفلاح
والى قد يكون اسما بمعنى النعمة والنظر قد يتصف بما لا تتصف به الرؤية كالشدة والازورار ونحوهما وقد يوجد بدونها مثل نظرت الى الهلال فلم اره وتقدير الى ثواب ربها احتمال ظاهر منقول
واجيب بان الانتظار لا يلائم سوق الآية ولا يليق بدار الثواب وكون الى بمعنى حرف ظاهر لم يعدل عنه السلف وجعل النظر الموصول بالى للانتظار تعسف وكذا العدول عن الحقيقة او المجاز
المشهور الى الحذف بلا قرينة تعين ومنه قوله تعالى في تعيير الكفار وتحقيرهم كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة اي الرؤية بدلالة الخبر وشهادة السلف ومن السنة

قوله صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته وقوله صلى الله عليه وسلم فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله وقوله صلى الله عليه وسلم واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه

هو ايضا اعتباري ووجه انه فاعدان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث
والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية
به كيف والمعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو ظ بالضرورة الثالث ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض ولا يسد
احدهما مسد الآخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس
والنار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون
ما يشترك كان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء وندرك ان له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا ان ندرك ما هو زيادة خصوصيته
٨٥ احدهما ككونه انسانا او فرسا او سوادا او خضرة بل ربما نرى زيدا بان تتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض
وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في التأمل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات
التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر
والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان تكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجب مانعا
عنها ووجه اندفاعه ان متعلق رؤية الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية هو ذاته بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او المانعية
انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها وقد يعترض بوجوه الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شيء عين حقيقته
ولا اخفاء في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل حقيقة الفرس وجوابه ما مر في بحث الوجود وغاية الامر ان
الاعتراض يرد على الاشعري الزاما ما دام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه ضروري الثاني
انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدر والارادات وانواع الادراكات وغير ذلك من
الموجودات وبطلانه ضروري والجواب منع بطلانه وانما لا تتعلق بها الرؤية بناء على جري العادة بان الله لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع
ذلك وما ذكره الخصم مجرد استبعاد الثالث النقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى
الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو مح والجواب انها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم
كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض
بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي وعلى ما ذكرنا من ان المراد بالعلة ههنا متعلق الرؤية يكون المرئي من كل شيء
وجوده وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات
بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا نرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية قال وعلى الوقوع الاجماع والنص
لا خفاء في ان اثبات وقوع الرؤية لا يمكن الا بالادلة السمعية وقد احتجوا عليه بالاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل حدوث المخالفين
فتهاده على وقوع الرؤية وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية واحد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضي الله
عنهم واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة
النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله واما مجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته وقد تعذر ههنا الحقيقة
لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب المجازات بحيث التحق بالحقائق بشهادة العرف والتقييد بمجرد الاهتمام ورعاية
الفاصلة دون الحصر اذ لا يعني ان المؤمنين لا يستغرقهم في مشاهدة جماله ويقصر النظر على عظمة جلاله كانهم لا يلتفتون
الى ما سواه ولا يرون الا الله واعترض بان الى ههنا ليست حرفا بل اسما بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار
كما في قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم ولو سلم فالموصول بالى ايضا قد يجيء بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر
الى الرحمن تأتي بالفلاح وقوله وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء الى الغمام وقوله كل الخلايق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال
٨٦

ولو سلم فالنظر الموصول بالى ليس بمعنى الرؤية ولا ملزوما لها لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية مثل النضرة والازورار والرضى والتجبر والذل و
الخشوع والتحقق مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم اره قال الله تعالى تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى
من حمله على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره على رضه وكثير من المفسرين وبالجملة فلا خفاء في ان ما ذكرنا احتمال لان ترفع الاحتجاج
بالاية واجيب بان سوق الاية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور والاخبار بانتظار مع النعم والثواب لا يلائم ذلك بل
ربما ينافيه لان الانتظار موت احمر فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر اجدر وان كان مع القطع بالحصول على ان كون الى اسما بمعنى النعمة
لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني
بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقات ولم يدل عليه الابيات لجواز ان يحمل
على تقليب الحدقة بناء على ان المراد بنظر الوجه نظر العين وكون النظر الموصول بالى بمعنى الرؤية مما لا يخفى وأما اعتبار حذف المضاف فعدول عن الحقيقة او المجاز المشهور الى الحذف الذي لا تظهر فيه قرينة تعين المحذوف
وتمام الكلام في الاشكالات الموردة من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالآية والتفصي عنها من قبل اهل الحق مذكور في نهاية العقول للامام لكن
الانصاف انه لا يفيد القطع ولا ينفي الاحتمال ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث شان الكفار ردعهم بكونهم محجوبين فكان
المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة
فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء وهو لا ينافيه ما ذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق
والزيادة هي التفضل فان نيل الرؤية اصل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات
وتجزى بالاعمال الصالحات والنص من السنة قوله عم انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روى عن صهيب
قال قرأ رسول الله صلعم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة
ان لكم عند الله موعدا يشتهى ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب
فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله عم ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه
ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلعم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة وقد صح هذه الاحاديث ممن يوثق به من ائمة الحديث الا انها آحاد وقال تمسك المخالف بوجوه يعني للمعتزلة شبه عقلية وسمعية بعضها
يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية اصولها ثلثة الاولى شبهة المقابلة وهي انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائي حقيقة كما في الرؤية
بالذات او حكما كما في الرؤية بالمرآة والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان المرئي بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة
لا ما له الصورة كالوجه مثلا ويدعون في لزوم المقابلة الضرورة ويفرعون على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو كان مرئيا لكان
في جهة وحيز وهو محال ولكان جوهرا او عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان اما في البدن او خارج البدن او
فيهما ولكان في الجنة او خارج الجنة او فيهما او لا تتصل الرؤية ان لم يكن فيه ولا خارجه لانتفاء المقابلة ولكان المرئي اما كله فيكون محدودا متناهيا
87 او بعضه فيكون متبعضا متجزيا وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولا فساد في ان يكون المعلوم كلها او بعضها او اما على
مسافة من الرائي فيكون في حيز وجهة او لا فيكون في العين او متصلا بها ولكان رؤية المؤمنين اياه اما دفعة فيكون متصلا بعين كل
احد بتمامه فيتكثر او لا بتمامه فيتجزى او منفصلا عنها فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب
بالنسبة الى البعض ولكان رؤيتنا اياه مع رؤية شيء آخر مما في الجنة فيكون على جهة منه ضرورة ان رؤية الشيئين دفعة لا تعقل الا كذلك
واما لا معها فيكون ما هو باطن في الدارين مرئيا وما هو ظاهر غير مرئي مع شرايط الرؤية وحيث غلبه شعاع احد المرئيين انما يصح
في الاجسام والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء ولاي شيء شاء
ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموع ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان بالماهية

145

الثاني ان الرؤية اما بالشعاع او الانطباع وكلاهما ظاهر الامتناع قلنا لو سلم اللزوم ففي الشاهد خاصة الثالث انه لو صح رؤيته لدامت في الجنة بل في الدنيا والآخرة لتحقق الشرط
الذي يعقل في رؤيته من سلامة الحاسة وكونه جائز الرؤية والايزال يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها لا بعدم خلق الله الرؤية او لانتفاء شرط خاص قلنا انتفاء ما
ليس مبنيا على ذلك بل ضروري كسائر العاديات ثم لو سلم الوجوب في الشاهد فلعله لا يجب في الغائب للاختلاف بالماهية او لاشتراطها بزيادة قوة قد لا توجد الرابع قوله تعالى لا تدركه الابصار
ان ادراك البصر هو الرؤية او لازمها وقد نفي على سبيل العموم لان اللائق بالمقام والشايع في الاستعمال في مثل عموم السلب باسناد النفي الى الكل لا سلب العموم بنفي الاسناد الى الكل ثم يعني الكلام
تمدح بذلك فيكون نفيه نقيصة فيمتنع قلنا لو سلم العموم في الاشخاص والاوقات فادراك البصر رؤيته على وجه الاحاطة بجوانب المرئي او انطباع الشبح في العين لان في اللغة معنى النيل والوصول
حدا من ادركت فلانا اذا لحقته فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية ولا كونها نقصا لتمتنع

واما بالهوية لا بالماهية فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام
والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهمه ارباب الجهالات فيعترضون ان الرؤية فعل من افعال باب م
العبد او كسب من اكسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة العين لا بد ان يكون له كيفية من الكيفيات
ثم يتوجه ان يقال نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم
الضروري قال الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي واما بانطباع الشبح
من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري ظاهر الامتناع فيمتنع رؤيته والجواب ان هذا مما نازع فيه الفلاسفة
فضلا عن المتكلمين على ما سبق في بحث القوى ولو سلم فانما هو في الشاهد دون الغائب اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر
واما على تقدير اتفاقهما فلجواز ان يقع افرادها الماهية بطرق مختلفة قال الثالثة شبهة الموانع وهي انه لو جازت رؤيته لدامت الواحد
لكل سليم الحاسة في الاسناد الاخر فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة
الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لان المقابلة
وانتفاء الموانع من فرط الصغر او اللطافة او القرب او البعد او حيلولة الحجاب الكثيف او الشعاع المناسب لضوء العين انما يشترط
في الشاهد في رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين لو لم تجب الرؤية لجاز ان تكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها لان الله تعالى
لم يخلق رؤيتها او لتوقفها على شرط آخر وهذا قطعي البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطعي
البطلان بل قطعي الصحة والشرطية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا لو لم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم
لكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويز ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية
الضرورية كعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات
دون المحالات وليس الجزم مبنيا على العلم بانه تجب الرؤية عند وجود شرائطها الحصول من غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك سلمنا
88 وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق الشاهد لكن لا نم وجوبها في الغائب عند تحقق الامرين لجواز ان يكون الرؤيتان
مختلفتين في الماهية فيختلفان في اللوازم او تكون رؤية الخالق مشروطة بمزايا في قوة ادراكية في الباصرة لا يخلقها الله تعالى الا في الجنة
في بعض الازمان ثم لا يخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من ان العينين لما في الرؤية والاخوين لما كانتا مثليين لزم تساويهما
في الاحكام واللوازم والشروط وان الشروط والموانع يجب ان تكون منحصرة فيما ذكرنا للدوران القطعي ولانه اذا قيل ان هناك لنا هم
مرئيا آخر مفقودا بجميع ما ذكر من الشرائط وانتفاء الموانع الآن لا يرى لانتفاء شرط او تحقق مانع غير ذلك فنحن نقطع ببطلانه
واحتج الامام الرازي على بطلان انحصار الشرائط فيما ذكروه بوجهين احدهما وهو مبناه على قاعدة المتكلمين اعني تركب الجسم من اجزاء لا
تتجزى انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا او ما ذاك الا لرؤية بعض اجزائه دون البعض مع استواء الكل في الشرائط المذكورة فلولا
اختصاص البعض بشرط وارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما انا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول
الشرائط المذكورة في الحالين فعلمنا اختصاصها حالة التفرق بانتفاء شرط او وجود مانع لا يقال بل ذلك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق
مانع الصغر لانا نقول يجب ان تكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو مردود واجيب عن الاول بمنع التساوي فان
اجزاء الجسم متفاوتة في القرب والبعد من الحدقة فلعل البعض منها يقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض وعن الثاني
بانه دور معية لا تقدم قال الرابع منها وهي الشبهة السمعية واقواها قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين
احدهما ان ادراك البصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما بشهادة النقل عن ائمة عبارة ساقطة في الادراك بالبصر
اللغة والتتبع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما ونفي الآخر مثل ادركت القمر ببصري وما رأيته والجمع المعروف

ادركت هم

فادراك البصر فالبصر ... الى ... ادراك

٨٩

باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الا
الاستثناء فانه سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال لا يقال اذا كان الجمع للعموم فدخول النفي
عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول على ما هو معنى السلب الجزئي اي لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون اخبارا
بانه لا يراه احد بل لا يراه كل احد والامر كذلك لان الكفار لا يرونه لانا نقول كما يستعمل لسلب العموم مثل ما قام العبيد كلهم ولم آخذ الدراهم
كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين ولا تطع الكافرين والمنافقين وكذلك صريح كلمة كل مثل لا تنخ كل
احد ولا اقبل كل درهم ومثل والله لا يحب كل مختال فخور ولا تطع كل حلاف مهين وتحقيقه انه ان اعتبرت النسبة الى الكل اولا ثم نفيت
فهو لسلب العموم وان اعتبرت النفي اولا ثم نسبت الى الكل فلعموم السلب وكذلك جميع القيود حتى ان الكلام المشتمل على نفي وقيد قد يكون
لنفي التقييد وقد يكون لتقييد النفي فمثل ما ضربته تأديبا اي للاهانة سلب للتعليل والحمل للفعل وما ضربته اكراما له اي تركت ضربه للاكرام تعليل
للسلب والحمل للنفي وما جاء راكبا اي بل ماشيا نفي للكيفية وما حج مستطيعا اي ترك الحج مع الاستطاعة تكييف للنفي وعلى هذا
الاصل يبتني ان النكرة في سياق النفي انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاءني رجل لا بالنفي مثل قولنا الاتي من لا يحسن الفاتحة حرفا وان
الاسناد والفعل المنفي الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفي الاسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد النفي
مثل ما نام ليلي وما صام نهاري وما ربحت تجارته بمعنى سهر وافطر وخسرت وكذا ما ليلي بنائم وان كان ظاهره على نفي الاسناد وكان المعنى ليلي
ساهر وان متعلق النهي قد يكون قيدا للمنهي مثل لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وقد يكون قيدا للنهي اي طلب الترك مثل لا تكفروا لتدخل
الجنة وان مثل وما هم بمؤمنين لتاكيد النفي لا لنفي التاكيد وما زيدا ضربت لاختصاص النفي لا لنفي الاختصاص وأغير الله ابغي لاختصاص
الانكار دون العكس واذا تحققت فالاثبات ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا للمضمون الجزاء قد يكون سببا للمضمون الاخبار
والاعلام كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وان متعلق الامر كما يكون قيدا للمطلوب فقد يكون قيدا للطلب مثل صل لانك فريضة وزك لانك
غني وهذا اصل كثير الشعب غزير الفوائد يجب التنبه له والمحافظة عليه لم يثبت القوم على ما ينبغي فلهذا اشرنا اليه واذا تقرر هذا فنقول كون
الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشايع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل الا بهذا المعنى وهو اللايق بهذا المقام
على ما لا يخفى وثانيهما اي ثاني وجهي التمسك بالآية ان نفي ادراكه بالبصر وارد مورد التمدح مندرج في اثناء المدائح فيكون نقيضه وهو الادراك
بالبصر نقصا وهو على الله تعالى محال فيدل هذا الوجه على نفي الجواز والجواب اولا انه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم السلب لكن
لا نسلم عمومه في الاوقات والاحوال فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة واورد عليه اولا ان هذا تمدح يدوم في الزمان والآخرة فلا
يزول ودفع بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول لحدوثها والرؤية من هذا القبيل
فقد يخلقها الله تعالى في العين وقد لا يخلق ثم لو سلم عموم الاوقات فغايته الظهور والرجحان وهو انما يعتبر في العمليات دون العلميات
وثانيا انا لا نم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او اللازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته
النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما
رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا واعترض
بان قولنا ادركت القمر ببصري وما رأيته تناقض انما يفيد ما ذكرنا لو لم ذكروا ونقلوا عن ائمة اللغة افتراقا فان ادراك الحواس مستعار
من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة عرفية فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة فان قيل فاذا كان الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل
في حق الباري تعالى لم يكن بقوله لا تدركه الابصار فايدة ولا لقوله وهو يدرك الابصار جهة قلنا اما فايدته فالتمدح بتنزهه عن سمات
الحدوث والنقصان من الحدود والنهايات واما ادراكه الابصار فعبارة عن رؤيته اياها وعلمه بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم وثالثا
ان المنفي ادراك المبصر ولا نزاع فيه او المتنازع ادراك المبصرين ولا دلالة على نفيه وهذا ينسب الى الاشعري وضعفه ظاهر لما اشرنا اليه لان

٩٠

١٤٦

ليكون نفي ادراك البصر مدحا كما في المتعزز بحجاب الكبرياء لا كما للمعدوم او كالاصوات والروائح والطعوم الخامس قوله تعالى لن تراني ولن للتابيد او التاكيد في المستقبل وحيث لا يراه
موسى عليه السلام لا يراه غيره بالاجماع قلنا لا تابيد بحيث عند النحاة والتاكيد لا يقتضي عموم الاوقات السادس قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا الآية سيقت لنفي التكليم
ونزلت حين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم الا تكلم الله وتنظر اليه كما موسى عليه السلام قلنا دلت على اثبات التكليم ونفي الرؤية قلنا لم بل لبيان انواع التكليم ولو كان في الوحي نفي الرؤية لكان من وراء
الحجاب مستدركا اذ لا معنى له سوى عدم الرؤية السابع انه تعالى لم يذكر سؤال الرؤية الا وقد استعظمه واستنكره حتى سماه ظلما وعتوا وقال الذين لا يرجون لقاءنا الآية واذ قلتم يا موسى
لن نؤمن لك الآية يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء الآية وذلك لتعنتهم وعنادهم ولهذا استعظم انزال الملائكة والكتاب مع امكانه تم

جميع الاشياء كذلك او المرئيات منها انما يدركها المبصرون لا الابصار فلا تمدح في ذلك الا ان يراد اصلا اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار
هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة والانطباع فيكون نفيه تمدحا وبيانا لتنزه الباري تعالى عن الجهة ولا يلزم نفي الرؤية بالمعنى المتنازع قال
بل ربما يلزم جوازها اشارة الى استدلال الاصحاب بالآية على جواز الرؤية وتقرير النظم بتقرير منهم ان التمدح بنفي الرؤية يستدعي جوازها ليكون
ذلك للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء لا لامتناعها كالمعدوم حيث لا يرى ولا تمدح له في ذلك واعترض بان ذلك لعزائه عما هو اصل المدايح والكمالات
اعني الوجود واما الموجود فيتمدح بنفي الرؤية التي هي من صفات الخلق وسمات النقص وان لم يجز رؤيته واجيب بانه لا تمدح في ذلك ايضا
ان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروايح وغيرها فاعترض بان هذا لا يستقيم على اصلكم حيث جعلتم متعلق
الرؤية هو الوجود وجوزتم رؤية كل موجود فاجيب بان تلك الاعراض وان كانت جائزة الرؤية الا انها مقرونة بامارات الحدوث و
سمات النقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة تنزهه تعالى واورد تمدحه بنفي الرؤية في اثناء الكلام بنفي سمات
الحدوث والزوال ويشتمل على آيات العظمة والجلال اعني قوله تعالى بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية
ليصح نفيها تمدحا وصار الحاصل ان نفي الرؤية الخالي عن سمات النقص بل المقرون بصفات الكمال تمدح فاعترض بانه يجب ان لا يزول فلا
يرى في الآخرة لان زوال ما به التمدح نقص واجيب بان ذلك انما هو فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى صفات الفعل
لان الرؤية بخلق الله تعالى ونفيها بان لا يخلق وهو من الافعال الحادثة يجوز زوالها وزوال التمادح الراجعة اليها اذ لا يحصل بذلك تغير في القدم ولا نقص
في الذات ولما لم يستقم هذا على رأي القائلين بقدم التكوين ومغايرته للمكون لم يحسن جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه لا مدح للشيء
بان لا يخلق الله تعالى في اعين الناس رؤيته بل هو ثابت لان كل ما دب ودرج لا يرى اذا لم يخلق الله تعالى رؤيته في الابصار اجاب بعضهم بان ادراك
البصر هو الاحاطة بجوانب المرئي والوقوف على حدوده ونهاياته والتمدح به انما يكون على تقدير صحة الرؤية وانتفاء امارات الحدوث وسمات
النقص واما تمدح بنفي الادراك فيما يمتنع رؤيته التي هي سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما تصح رؤيته لكن عرف حدوثه ونقصه كالاصوات والروائح
والطعوم واعلم ان مبنى هذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وقوله وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة لا ان يكون المجموع
تمدحا واحدا فليتأمل قال الخامس هذه ثانية الشبه السمعية وتقريرها ان الله تعالى خاطب موسى عم عند سؤاله الرؤية بقوله لن تراني
وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل التابيد فيكون نصا في ان موسى صلعم لا يراه في الجنة او على سبيل التاكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان
الاصل في مثله عموم الاوقات واذا لم يره موسى عم لم يره غيره اجماعا والجواب ان كون كلمة لن للتابيد لم يثبت حتى يوثق به من ائمة اللغة
وكونها للتاكيد وان ثبت بحيث لا يمنع الا مكابر لكن لا نم دلالة الكلام على عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة به
في العلميات سيما مع ظهور قرينة الخلاف وهو وقوعه جوابا لسؤال الرؤية في الدنيا على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا
توفيقا بين الادلة قال السادس قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء سيقت
الآية لنفي ان يراه احد من البشر حين يكلمه الله تعالى فكيف في غير تلك الحالة ونزلت حين قالوا لمحمد عليه الصلاة والسلام الا تكلم الله وتنظر اليه كما كلم
موسى ونظر اليه موسى وسكت والمعنى ما صح لبشر ان يكلمه الله الا كلاما خفيا بسرعة في المنام والالهام او صوتا من وراء حجاب كما كان لموسى
عم او لسان ملك كما هو الشايع الكثير من حال الانبياء والجواب منع ذلك بل انما سيقت الآية لبيان انواع تكليم الله البشر والتكليم وحيا
اعم من ان يكون مع الرؤية او بدونها بل ينبغي ان يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله او من وراء حجاب عطفا عليه قسيما له اذ لا معنى له سوى
تكليم بدون الرؤية تمثيلا بحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية ونزولها في ذلك فيحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة
وجريا على موجب القرينة اعني سبب النزول وقوله وحيا نصب على المصدر ومن وراء حجاب صفة لمحذوف اي كلاما من وراء الحجاب
او يرسل عطف على وحيا باضمار ان والارسال نوع من الكلام ويجوز ان تكون الثلثة في موضع الحال قال السابع تقريره
ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى

٩١

خاتمة مقتضى دليل الوجود صحة رؤية الصفات كسائر الموجودات الا ان العادة لم تجر بالوقوع والدليل لم يدل عليه وكذا في الاحساسات سيما على رأي الاشعري وليس الكلام في نفس الشم والذوق واللمس فانها قطعية الاستحالة بل في الادراك الحاصل عندها البحث الثاني في العلم بحقيقته كثير من المحققين على انه غير حاصل للبشر لان ما يعلم منه وجوه وصفات وسلوب واضافات ولان ذاته تمنع الشركة والمعلوم لا يمنعها بدليل افتقارنا الى بيان التوحيد ثم هو كاف في صحة الحكم عليه

وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما هو قولهم في حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى صلعم تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل عليه السلام هل رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف قال خاتمة اختلف القائلون برؤيته تعالى في انه هل تصح رؤية صفاته فقال الجمهور نعم لاقتضاء دليل الوجود صحة رؤية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه بسائر الحواس اذا عللنا بالوجود سيما عند الشيخ حيث يجعل الاحساس هو العلم بالمحسوس لكن لا نزاع في كونه امتناع مشموما مذوقا ملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام في ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وحاصله انه كما ان الشم والذوق واللمس لا يستلزم الادراك كما في قولنا شممت التفاح وذقته ولمسته فما ادركت رائحته وطعمه وكيفيته كذلك انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس بل يمكن ان يحصل بدونها ويتعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم يقم دليل على الوقوع لكنك خبير بحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس فلا الاكتفاء بالرؤية قال البحث الثاني اختلفوا في العلم بحقيقته تعالى للبشر اي معرفة ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة احتج الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلم منه البشر هو السلوب والاضافات والاحسن ان يقال هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه حي عالم قادر ونحو ذلك والسلوب بمعنى انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحوهما وظاهر ان ذلك ليس على الحقيقة اذ لا يقال بالوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها لانا نقول فيه اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود ليس بمعدوم لا تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئي حقيقي يمنع نفس تصوره الشركة ونحو ما يعلم منه كذلك ولهذا يفتقر في بيان التوحيد اي نفي الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب كلي يمتنع كثرة افراده فمعناه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذي يصدق عليه انه واجب ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان معلوم كل احد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم وقد يقال على الاخير ان من جملة ما علم منه ادلتنا القاطعة مع اعتبار ذلك لا يتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد فيجاب بان هذا ايضا كلي اذ لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محالا ثم لا يتوجه ان يقال الكلام في حقيقة الواجب لا في هويته ولهذا ترى القائلين بامتناع المعلومية يجعلون امتناع الاكتساب بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركب فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة لانا نقول ان الشخص لا يعرف بالحد والرسم والقائلين بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا واجب الوجود يجب كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى اجتراء المشايخ من المعتزلة فقالوا انا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسئلة المائية وينسب القول بها الى ضرار حيث قال ان لله تعالى مائية لا يعلمها الا هو ولو رآني علينا في قدرة الله تعالى ان يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدركون تلك المائية والخاصية وحين روي ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله انكر اصحابه هذه الرواية اشد انكار وذلك لان المائية عبارة عن المجانسة حيث يقال ماهو اي من اي جنس هو ومن جانس الاشياء والله تعالى منزه عن الجنس لان كل ذي جنس مماثل لجنسه ومالحته من الانواع والافراد فالقول بها تشبيه وفسره بعضهم بان الله تعالى يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا بخبر ونحن نعلمه بدليل وخبر ومن يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه من يعلمه

١٤٢

واما الجواز فمنعه الفلاسفة لانه بارتسام الصورة ولا يتصور في الواجب ويستلزم معقوليته على الكثرة ولانه اما بالبديهة ولا بديهة او بالحد ولا تركب او بالرسم ولا يفيد تصور الحقيقة ورد الاول بالمنع وبان الممتنع معقولية على الافراد لا الصور والثاني بعد تسليم انحصار الرسم قد يفضي الفصل الخامس في افعاله وفيه مباحث البحث الاول فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وانما للعبد الكسب والمعتزلة بقدرة العبد وحده والحكماء ايجابا والاستاذ بهما على ان يتعلقا جميعا به والقاضي على ان تتعلق قدرة الله باصله وقدرة العبد بوصفه ككونه طاعة او معصية واما الجبر بمعنى انه لا اثر لقدرة العبد اصلا لا ايجادا ولا كسبا فضروري البطلان والكسب قيل ذلك الوصف الذي به تتعلق قدرة العبد وقيل الفعل المخلوق بقدرة الله حيث خلق للعبد قدرة متعلقة به وقيل ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر فما يقع لا مع صحة انفراد القادر ونحو ذلك من العبارات والحق انه ظاهر والخفاء في التعبير والاوضح انه امر اضافي يجب بالعبد ولا يوجب وجود المقدور بل اتصاف الفاعل بالمقدور وذلك كتعيين احد الطرفين وترجيحه وصرف القدرة

من لا يشاهده وليس هذا كان نفي هو المائية ليلزم التشبيه وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ المائية الى لفظ الخاصية كما قال القاضي ان خاصيته غير معلومة لنا الآن وهل تعلم بعد رؤيته في الجنة فقد ترددوا احترازا عن التشبيه قال ثم هو كاف اشارة الى جواب استدلال القائلين بوقوع العلم بحقيقته بانا نحكم عليه بكثير من الصفات والتنزيهات والافعال والحكم على الشيء يستدعي تصوره من حيث اجزاؤه محكوما عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة والزاما بان قولكم حقيقته غير معلومة اعتراف بكونها معلومة والا لم يصح الحكم عليها وايضا الحكم اما انها معلومة او ليست بمعلومة وايا ما كان ثبت المطلوب وتقرير الجواب انها معلومة بحسب المفهوم اعني كونها حقيقة الواجب وهذا ايضا من العوارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه انه الحقيقة والذات قال واما الجواز تمسكت الفلاسفة في امتناع العلم بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم في النفس اي ماهيته الكلية المنتزعة من الوجود العيني بحذف المشخصات بحيث اذا وجدت كانت ذلك الشيء وليست للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص على ما تقرر في موضعه ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولا على تلك الصور المأخوذة في الاذهان فيصير كثيرا ويبطل التوحيد واجيب بانا لا نسلم ان العلم بارتسام الصورة ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب ولا علم الواجب ولو سلم فالمنافي للتوحيد تعدد افراد الواجب لا الصور المأخوذة منه والحمل بالتشخيص امكان فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الموجود العيني على الصور وثانيهما ان تصور الشيء اما ان يحصل بالبديهة وهو منتف في الواجب وفاقا واما بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه واجيب بانا لا نم انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله العلم الضروري بالكسبيات او بغير ذلك من الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقة البدن كسائر المجردات ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يفضي اليه كما سبق قال الفصل الخامس في افعاله وفيه مباحث اولها في خلق افعال العباد بمعنى انه هل من جملة افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الاحياء مع الاتفاق على انها افعالهم اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مستقلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند حقيقة الى من قام به لا الى من اوجده الا يرى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض بخلق الله وايجاده ولا يخفى على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا به على اهل الحق في الاسواق وانما العجب خفاؤه على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحائف والاوراق وبهذا يظهر ان تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة من اسناد الافعال الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته مخلوقا له وتحرير المبحث على ما هو في المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضي على ان تتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد وهي بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه لا ينافي الاختيار ولهذا صرح المحقق في قواعد العقائد بان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ان ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأي الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع الينا من كتبه قال في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تاثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها

وصح الحكم عليه

المنتزعة

العبد هو

والاهواء

اصلا واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرتهم ثم المتقدمون منهم كانوا يتنعون
من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله وتجاسر المتاخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامهم
اورده لدلالة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير موثرة
فيه واما الاستاذ فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى مستقلة بالتاثير بتوسط هذه الاعانة
على ما قرره البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتاثير فباطل لما سبق وكذا الجبر المطلق وهو ان افعال العباد
منزلة حركات الجمادات لا تتعلق بها قدرتهم لا ايجادا ولا كسبا وذلك لما نجد من الفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة الاختيار
فبقي الكلام بين الكسبية والقدرية ولكن لا بد او لا من بيان معنى الكسب دفعا لما يقال انه اسم بلا مسمى فاكتفى بعض اهل السنة
بانا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تاثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله
كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم نعرف حقيقته قال الامام الرازي هي
صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بكون احدهما طاعة والاخرى
معصية وما به الاشتراك غير ما به التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب وقريب
من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله تعالى وتعينها بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر وقيل الفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد
ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما لم يخلق معه تلك القدرة وقيل ان للعبد قدرة يخلق بها النسب والاضافات
فقط كتعيين احد طرفي الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فالامر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عنده وجود
الاثر هو الكسب وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به وما يقع في محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل
يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية
وحسنا او قبيحا فان الاتصاف بالقبيح بقصده وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل
عليها وملخص الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو انه لما ابطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب
الاقتصار في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب وليس من ضرورة
تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم تتعلق به عند الاختراع نوعا
آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهي خلق للرب ووصف للعبد
كسب له وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له ثم قول المص عقليات وسمعيات استدل على كون فعل العبد واقعا بقدرة الله
تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر في بحث الصفات ففعل العبد مقدور
الله تعالى فلو كان مقدورا للعبد ايضا على وجه التاثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد بين امتناعه في بحث العلل فان قيل
قيل اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تاثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا انه واقع
بها ليلزم المحال قلنا جواز وقوعه بها مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو محال وفيه نظر ومن تلفيقات الامام في بيان كون
كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محوج الى السبب ولا يكون محوجا الى سبب لا بعينه لان غير المعين لا تحقق له وما لا تحقق
له لا يصلح سببا للوجود فيتعين ان يكون محوجا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد في جميع الممكنات فلزم افتقارها كلها الى
ذلك السبب والسبب الذي يفتقر اليه جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فيكون الكل بايجاده وقد ثبت انه مختار لا موجب
فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفي بيان كون كل مقدور لله تعالى واقعا بقدرته وحده انه لو لم يقع بقدرته تعالى وحده فاما ان يقع
بقدرة الغير وحده فيلزم ترجيح احد المتساويين بل ترجيح المرجوح لان التقدير استقلال القدرتين مع ان قدرة الله تعالى اقوى واما

وآخر

ساعدته

بخلاف المحقق فانه لا يقع المقدور مع صحة انفراد القادر به وما يقع لا في محل قدرته

لها العقليات فوجوه الاول ... لزم ...

بالمعلوم

يجوز ان هو

الثاني لو كان عالما بتفاصيله وبطلان اللازم بظهور في النائم والساهي والناطق والكاتب الثالث انه لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله
واللازم باطل لانه لا بد من ترجح الفعل على الترك بمرجح لا يكون منه ويجب عنده الفعل لامتناع الترجح بلا مرجح [illegible] المرجحات ووجود الاثر بدونه الوجوب واعترض بانه
يرد على فعل الباري تعالى وينافي الوجوب بالاختيار لا يقال [illegible] بحسب الفعل [illegible] واجيب بان المرجح قد يكون ازليا هي الارادة القديمة المتعلقة [illegible] بان يوجد الفعل [illegible]
وههنا حادث يفتقر الى مرجح آخر يبطل استقلال العبد وتمكنه من الترك

واما ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع المستقلين واما ان لا يقع بشيء منهما وهو ايضا باطل لان التقدير وقوعه في الجملة ولان التخلف عن المقتضي
لا يكون الا لمانع وما ذاك الا الوقوع بالقدرة الثانية فلا ينبغي الوقوع بها الا اذا وقع بها وهو محال وايضا لو وقع بقدرة الغير لما بقي لله تعالى قدرة على ايجاده
لاستحالة ايجاد الموجود فيلزم كون العبد معجزا للرب وهو محال بخلاف ما اذا اوجده الله تعالى بقدرته فانه يكون تعجيزا للقدرة لا تعجيزا قال
الثاني الوجه الثاني من الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الاتيان بالازيد
والانقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به ولظهور هذه الملازمة
يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق ويستدل بها علينا العالم على عالمية الفاعل واما بطلان اللازم فلوجوه منها ان النائم تصدر عنه
افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها ومنها ان الماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعور له
بتفاصيل الاجزاء والاحياز التي بين المبدأ والمنتهى ولا بالآنات التي منها يتالف ذلك الزمان ولا بالسكنات التي تتخللها تكون تلك الحركة
ابطأ من حركة الفلك او بالحد الذي له امن وصف السرعة والبطوء ومنها ان الناطق ياتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له
بالاعضاء التي هي آلاتها ولا بالهيئات التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور الحروف والكلمات
بتحريك الانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها
التي بها تنتهي تلك الصور والنقوش قال الثالث لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك
لزم الجبر وبطل الاختيار لكن اللازم اعني التمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا فان
لم يتوقف يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح وينسد باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتفاق من غير اختيار
للعبد وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو محال او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه واذا كان المرجح
ابتداء او بالآخرة لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم يجز وقوعه مع التساوي فكيف
مع المرجوحية ولان وجود الممكن ما لم ينته رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يخفى ان هذا انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال
العبد واستناد الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله وللمعتزلة ههنا اعتراضات احدها ان ما ذكرتم
استدلال في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب وذلك لانا نعلم بالضرورة ان لنا مكنة واختيارا وانا ان شئنا الفعل فعلنا وان شئنا
الترك تركنا وثانيها انه جار في فعل الباري فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا وذلك لان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل
لزم قدم العالم وصدوره عن الباري بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا انتقل الكلام
الى حدوث الامر الذي لا بد منه ولا يتسلسل بل ينتهي الى امر ازلي يلزم معه الاثر ويعود المحذور وثالثها ان ترجيح المختار احد المتساويين
جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح
بلا مرجح ورابعها ان المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الداعي ووجوب الفعل معه لا ينافي الاختيار والتمكن من
الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عن الاول بان كلا منا في حصول المشيئة والداعية التي يجب معها الفعل او الترك ولا
خفاء انه ليس بمشيئتنا واختيارنا واليه الاشارة بقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وقوله قل كل من عند الله ولهذا ذهب
المحققون الى ان المآل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة مختار وعن الثاني بان للباري ارادة
قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج الى مرجح آخر ليلزم التسلسل او الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد
فانها حادثة وكذا تعلقها بالافعال شيئا فشيئا وتحتاج الى دواعي مخصوصة متجددة من عند الله من غير اختيار للعبد فيها وعن الثالث
بانه الزام على المعتزلة القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان
مساويا للآخر او اصعب منه وفيه نظر للقطع بان ذلك لا يتصور الا بداعية لا تكون عند العبد بل محض خلق الله تعالى ومع ذلك يجب الفعل ولا
يمكن

ومنها

والاوضاع

حين شعور له بالانامل

… الله تعالى بفعل العبد اما وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع فلا يبقى في مكنة العبد وان كان ممكنا في نفسه قلنا تعلق العلم بوقوعه بقدرة العبد واختياره قلنا فيجب ذلك ويعود المحذور
… واما التمسك بان ارادة الله تعالى اما الوقوع او اللاوقوع فرد بتجويز ان لا يريد احدهما وان يقع خلاف مراده الخامس لو كان فعله بقدرته فاذا اراد تحريك جسم واراد الله تعالى
ان يتفق المرادان في الوقوع او اللاوقوع وهو محال واما ان يختلفا وهو ترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال القدرتين واجيب بان التساوي في الاستقلال لا يمنع التفاوت
… لكون قدرته اقوى وقد يستدل بانه لو قدر على فعله لقدر على اعادته وعلى مثله وعلى خلق الجسم اذ لا مصحح سوى الحدوث والامكان ولكان فعله مخلوقا
… الباري بخلق الشيطان … الايمان ولا … الشكر عليهم

العبد من تركه ولا نعني بالانتهاء الى الجبر والاضطرار سوى هذا وبه يظهر الجواب عن الرابع قال الرابع قد ثبت ان الله تعالى ٩٦
عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل وكل ما علم الله انه يقع يجب وقوعه وكل ما علم الله انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى
تعلق العلم وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى ذاته ولا شيء من الواجب والممتنع بباق في مكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه
فان قيل يجوز ان يعلم الله تعالى ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا عن مكنته قلنا فيجب ان يقع البتة بقدرته واختياره
بحيث لا يتمكن وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار غاية الامر ان يكون بالارادة لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب
المعتزلة وقد اشرنا الى ان القصد من بعض الادلة الالزام دون الاتمام نعم يرد نقض الدليل بفعل الباري تعالى لجريانه فيه مع الاتفاق على كونه
بقدرته واختياره ويمكن دفعه بان الاختياري ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق في فعل الباري لان
ارادته قديمة متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وجائز ان يتعلق حينئذ بتركه وليس حينئذ سابقة علم ليتحقق الوجوب او الامتناع اذ لا قبل للازل
فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد وتقرير الامام في المطالب العالية هو انه لما وجب في الازل وقوع
الفعل او لا وقوعه في وقته لزم ان يكون لهذا الوجوب سبب وليس من العبد لان الحادث لا يصلح سببا للازلي بل من الله تعالى وليس هو العلم
لانه تابع للمعلوم لا مستتبع بل القدرة والارادة اذ بهما التأثير فثبت ان المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بتوسط وهو المطلوب
وهذا ضعيف جدا لكن النقض مندفع عنه قال واما التمسك كما استدل على وجوب الفعل او الترك بتعلق العلم فكذا بتعلق الارادة و
تقريره ان فعل العبد اما ان يريد الله تعالى وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع فلا يكون باختيار العبد ورد اولا بمنع الحصر لجواز ان لا يتعلق
ارادة الله تعالى بشيء من طرفي الفعل والترك وهذا ينافيه وجوب وقوع ما اراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم كما سيجيء قال
الخامس لو كان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما
ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون
ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر
الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت وذهب
بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال وهو لا ينافي التفاوت في القوة والشدة وقوى الامام
بان المقدور … لا يقبل التجزي ولا يتفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه قابلا لذلك بل يلزم تساوي القدرتين في ذلك
غاية الامر ان احديهما تكون اعم واشمل وهو لا يوجب كونها اشد واقوى وعليه منع ظاهر قال وقد يستدل للمتقدمين على
كون فعل العبد بقدرة الله تعالى دون قدرته وجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واختراعا لكان قادرا على اعادته واللازم
منتف اجماعا وجه اللزوم ان امكانه … ثم ماهيته لا تختلف باختلاف الاوقات ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله تعالى على الاعادة
بقدرته على الابتداء كما نطق به التنزيل محتجا على منكري الاعادة بالنشأة الاولى والاعتراض بمنع امكان اعادة المعدوم مسندا
بانه يجوز ان يكون خصوصية البدء شرطا او خصوصية العود مانعا او بمنع عدم قدرة العبد على الاعادة ليس بشيء لان الخصم معترف بالمقدمتين
ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا
ان نفعل الآن مثل ما فعلنا سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبر والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان
قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان او الحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود ولا تفاوت ٩٧
في شيء منها باعتراف الخصم ولا يرد النقض بالقدرة الكسبية لانها انما تتعلق بالذوات واحوالها وهي مختلفة ومنها ان من فعل العبد
الايمان والطاعات وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام والاعراض والشياطين وكثيرا من المؤذيات ولا شك ان
الاول احسن من الثاني واشرف فلو كان العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلاحا وارشادا فان قيل

واما السمعيات فكثيرة جدا منها ما ورد في معرض التمدح بانه الخالق وحده كقوله تعالى خالق كل شيء وخلق كل شيء انا كل شيء خلقناه بقدر ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
اما على المصدرية المستغنية عن الاضمار فظاهر واما على الموصولية فلشمولها الافعال التي يتسبب بها العبد من الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات كما في قوله تعالى
وعملوا الصالحات ويعملون السيئات اذ فيها النزاع لا في الايقاع

لان قيل القدرة على الايمان احسن واشرف واصلح من الايمان لتوقفه عليها وهي بخلق الله تعالى قلنا فيلزم ان تكون القدرة على الشر والتمكن
منه كذلك ومنها ان الامة مجمعون على صحة تضرع العبد الى الله تعالى في ان يرزقه الايمان والطاعة ويجنبه الكفر والمعصية ولولا ان الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك
اذ لا وجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل او التقدير والتثبيت لانه عائد الى الحصول في الزمان الثاني وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها
ان الامة مجمعون على صحة بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان نفسه ولا يتصور ذلك الا اذا كان بخلقه واعطائه وان كان لكسب العبد مدخل
فيه فاما الشكر على مقدماته من الاقدار والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فيتحقق في الكفر فان قيل لو استحق بخلق الايمان المدح لاستحق
بخلق الكفر الذم قلنا ممنوع فان من شأنه استحقاق المدح والشكر بخلق الحسنات وايصال النعم لا الذم بخلق القبائح وارسال
النقم لانه المالك فله الامر كله لا يقبح منه خلق القبيح فان قيل فعندكم الايمان مخلوق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر في بعض
الفتاوى ان من قال الايمان مخلوق كفر قلنا وجهه ما اشار اليه ابو المعين النسفي رحمه الله من ان الايمان ليس كله من الله الى
العبد على ما هو الجبر ولا من العبد الى الله على ما هو القدر بل من الله التعريف والتوفيق والهداية والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو غير
مخلوق ومن العبد المعرفة والقصد والاهتداء والقبول وهي مخلوقة هذا والاوجه ان لا يخفى … ويثبت ما هو الصواب ثم لا يخفى ما في الوجوه
المذكورة من وجوه الضعف والاولى التمسك بالكتاب والسنة واجماع اهل الحق من الامة لا يبعد اثباته في نفسه بحجية الاجماع ليرد ان …
النقلية مثل حدوث العالم ووجود الصانع لا يثبت بالاجماع بل يجب ان اجماعهم عليه يدل على ان لهم قاطعا فيه وان لم نعرفه على التفصيل
قال واما السمعيات فكثيرة فان قيل التمسك بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام
ودلالة المعجزة وهذا لا يجامع القول بانه خالق لكل شيء حتى الشرور والقبائح وانه لا يقبح منه التلبيس والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد
الكاذب ونحو ذلك مما يقدح في وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة ودلالة المعجزات قلنا العلم بانتفاء تلك القوادح وان كانت ممكنة في نفسها
من العاديات الملحقة بالضروريات على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعترفين بحجية الكتاب والسنة والمتمسكين بهما في نفي كونه تعالى خالقا للشرور
والقبائح وافعال العباد فلو توقف حجيتهما على ذلك كان دورا قال منها ما ورد في معرض التمدح جعل الادلة السمعية على هذا المطلب
انواعا باعتبار خصوصيات تكون للبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل
او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء
كافعال نفسه لان كل حيوان عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد ويخرج القديم بدليل العقل والقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم
مثل اكرمت كل من دخل الدار فيكون بمنزلة الاستثناء فلا يخل بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا
كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار تمسكا بالعموم وبانه اذا جعل خلقه في موضع المصدر كما هو الظاهر فقد خلق
في الجملة وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا تمسكا بالعموم وبانه … الخلق كل شيء ازالة لما يتوهم من ان العبيد
وان لم يكونوا شركاء له في الملك على الاطلاق لكنهم يخلقون بعض الاشياء والا لكان ذكره بعد نفي الشريك مستدركا قطعا وقوله تعالى
انا كل شيء خلقناه بقدر اي خلقنا كل موجود ممكن من الممكنات بتقدير وقصدا او على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ولافادة
هذا المعنى كان المختار نصب كل شيء اذ لو رفع لتوهم ان خلقناه صفة وبقدر خبر والمعنى ان كل شيء خلقناه فهو بقدر فلم يفد ان كل شيء مخلوق له
بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه فليس بقدر وبما اشرنا اليه من كون الشيء اسما للموجود ومقيدا به اندفع ما قيل انه لا بد من تقييد الشيء
بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه لم يخلق ما لا يتناهى من الممكنات مع وقوع اسم الشيء عليه وح لا يبقى فرق بين النصب والرفع ولا بين جعل
خلقناه خبرا او صفة على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظ لان الخبر يفيد ان كل مخلوق له بخلاف الصفة قال ومنها قوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون اما اذا كانت ما مصدرية على ما اختاره سيبويه لاستغنائه عن الحذف والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم
واما اذا كانت موصولة على حذف الضمير اي وخلق ما تعملونه بقرينة قوله تعالى أتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام

٩٨

او اجهروا به انه عليم بذات الصدور • الا يعلم من خلق • اهل من خالق غير الله • والذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئا ماذا خلقوا الذين من دونه
بل اجعلني مقيم الصلوة • واجعله رب رضيا • واجعلنا مسلمين لك • ومنها مثل فعال لما يريد • يفعل ما يريد ويحكم ما يشاء • ومنها كل من عند الله • الى غير ذلكم
الله • وانما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون • كتب في قلوبهم الايمان • انه هو اضحك وابكى • هو الذي يسيركم في البر والبحر • ما يمسكهن الا الله

والمعاني الطاعات

فلان كلمة ما عامة تتناول ما يعملونها من الاوضاع والحركات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف في كونها بخلق العبد او بخلق الرب هو ما
يقع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع
الذي هو من الاعتبارات العقلية الاترى انه يقال مثلا يقيمون الصلوة يفعلون الزكوة يعملون الصالحات والسيئات وهذه النكتة مما غفل عنها
الجمهور فبالغوا في كون ما موصولة حتى صرح الامام بان نحمل ما تنحتون وما يافكون في قوله تعالى فاذا هي تلقف ما يافكون مجاز دفعا
للاشتراك واما اعتراضهم بان الاية حجة عليكم لا لكم حيث اسند العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين فجهل بالمتنازع فيه قال ومنها
قوله تعالى هو الله الخالق هذه الايات صريح فيها بلفظ الخلق الا انه دلالتها على المطلوب نوع احتمال وخفاء فلهذا جعلها نوعا آخر فقوله هو الله
الخالق انما يفيد حصر الخالقية في الله اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير الشان او ضمير ابهم تفسيره واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان
الله وقد لزم ان يكون عائدا الى الموصوف على معنى انه الخالق لا غيره علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم
عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ضعف لا يخفى على العارف باساليب الكلام وقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا
به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتجاج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والصوارف والعقايد والخواطر بكونه خالقا لها على
طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي
ان يشك فيه ولهذا يستدل بالاية على نفي كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه لافعاله بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها لكن كون
ذوات الصدور من قبيل الافعال الاختيارية التي فيها النزاع محل بحث وكذا دلالة الاية على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على
تقدير كون الخالق هو اللطيف الخبير فليتامل وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا ينفي خالقا سوى الله على الاطلاق
بل بوصف كونه رازقا لنا من السماء والعبد ليس كذلك واجاب الامام بان ملائكة السماء تتولى انزال الامطار رازقون لنا بمعنى التمكين من
الانتفاع بانواع النبات والثمار كما يقال رزق السلطان فلانا فلو كانوا خالقين لافعالهم لوجد خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف
وقوله تعالى والذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئا يتناول المسيح والملائكة وغيرهم من الاحياء الذين يدعوهم الكفار فيجب ان لا يخلقوا
شيئا اصلا وقوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه يدل على ان من سوى الله لم يخلق شيئا والا لكان للكفار ان يقولوا
نحن خلقنا كثيرا من الحركات والاوضاع والهيات المحسوسة ان اريد بالاراءة الابصار وان اريد الاعلام فبجميع الافعال الظاهرة و
الباطنة لكن مبنى الوجهين على ان لا يكون الموصول اشارة الى الاصنام خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الا له الخلق والامر خلق لكم ما في الارض
جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فانه فسر على الوجه نحن نجعل العبد موجدا الافعال
لا خالقا لان الخلق هو الايجاد على التقدير العاري عن الخلل وعلى الوجه الذي يقدر وايجاد العبد ربما يقع على وجه الخلل وعلى خلاف ما قدر فلنا
ليس الخلق الا الايجاد على وجه التقدير اي الايقاع على قدر مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك فلو كان هو موجدا له لكان خالقا قال
ومنها قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك فان جعل المتعدي الى مفعولين يكون بمعنى التصيير اي تحصيل صفة مكان صفة فاذا وقع
مفعوله الثاني من افعال العباد افاد انها يجعل الله وبخلقه والمعتزلة يحملون امثال هذا مجازا عن التوفيق ومنح الالطاف او الخذلان
ومنعها او التمكين والاقدار ونحو ذلك الا انها من الكثرة والوضوح بحيث لا مجال لهذه التاويلات عند المنصف قال ومنها مثل
فعال لما يريد هذه ايات تدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيته وهي متعلقة بالايمان وساير الطاعات ايضا فيجب
ان يكون فاعلها اي موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر قال ومنها كل من عند الله هذه
ايات مختلفة الاساليب في افادة المطلوب فالظاهر من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه
من عندك قل كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها بخلق الله ومشيته لان منشاء الاحتجاج
اعني الامكان او الحدوث مشترك بين الكل بحيث لا ينبغي ان يخفى على العاقل فما لهم لا يفقهون فكل فعلى هذا يكون قوله بعد ذلك ما اصابك

حصر

السابعون

نحوه

معناه ما الاحاديث الداله على كون كل كائن بتقدير الله ومشيته واما المعتزلة فمنهم من ادعى الضروره لان كل احد يفرق بين حركة سقوطه وصعوده ويجد تصرفاته بحسب دواعيه وقصوده
ويحكم بحسن مدح من احسن وذم من اساء وصحة طلب المشي من الصحيح دون المقعد وصحة تحريك المدر دون الجبل ولانك قران ما يطلبه او ينهى عنه او ما يتمناه او يتعجب منه انما هو فعل فاعله
كل ذلك بلا نظر وتامل والجواب انها لا تفيد سوى ان من الافعال ما هو متعلق بقدرته وارادته واقع بحسب قصده ودواعيه والمتنازع كونه بخلقه وايجاده وقد خالف فيه اكثر العقلاء فادعاء
كونه ضروريا اية الوقاحة فصدوره عمن هو غاية الحذاقة لا يكون الا تعنتا على اصحابه كيلا يثبتن لهم رجوعه الى الحق حيث ذهب الى ان توقف ترجيح احد طرفي الفعل والترك على الداعي
ضروري وحصول الفعل عقيب الداعي واجب او ينبغي حينئذ استقلال العبد بالفاعلية ويبطل الاعتزال بالكلية حيث لا يبقى الا المامور مع الداعي الذي هو بخلق الله متمكنا من الفعل والترك كما اذا
كان نفس الفعل كذلك قبل المراد بالوجوب

انا نعلم انه يفعل البتة مع امكان الترك كثواب الانبياء بالجنة وعقاب الكفار بالنار قلنا ان لزم مع خلوص الداعي ايثار جانب الفعل بحيث لا يتمكن من الترك فذاك وان فلا معنى لوجوب الفعل نسبة التوافق واعتقاد الحصول جزم بالقلب وانما يكون على اذا اعتقد وجوب الصدور وكذا يستدل بنفي التعلق على نفي القدرة والارادة

ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الانكار اي كيف تكون هذه التفرقة او محمولا على مجرد السببية
دون الايجاد توفيقا بين الكلامين ومن قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان الايمان
وجميع الطاعات حاصل من الله وبتكوينه لكونها نعما لنا ومرادة له ومن قوله تعالى كتب في قلوبهم الايمان انه الذي اثبت الايمان واوجده في القلوب
ومن قوله تعالى انه هو اضحك وابكى انه يوجد الضحك والبكاء ومن قوله تعالى هو الذي يسيركم في البر والبحر انه الموجد للسير ومن قوله تعالى الم يروا الى الطير
مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله انه الموجد لوقوف الطير في الهواء مع انه فعل اختياري من الحيوان وامثال هذا كثيرة جدا ربي اشرح
لي صدري وما النصر الا من عند الله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وتاويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما سيأتي من ابطال
ادلتهم القطعية قال ومنها ما تواتر من الاحاديث الواردة في باب القضاء والقدر وكون الكائنات بتقدير الله ومشيته وان
كانت آحادها الا انها متواترة المعنى كشجاعة علي رضي وجود حاتم وكلها صحاح بنقل الثقات مثل البخاري ومسلم وغيرهما وان وقع في بعضها
اختلاف رواية في بعض الالفاظ فمنها ما روى ابو هريرة رض انه قال رسول الله صلعم احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت ابونا اخرجتنا
من الجنة فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التورية بيده تلومني على امر قدره الله علي قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج
آدم موسى ومنها ما روي علي رض قال رسول الله صلعم لا يومن عبد حتى يومن باربع يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله بعثني بالحق ويومن
بالبعث بعد الموت ويومن بالقدر خيره وشره ومنها ما روي ابن عمر رض انه قال رسول الله صلعم ان الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته ومنها
قوله عم ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه وعن جابر رض كان النبي صلعم
كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل له يا رسول الله اتخاف علينا وقد آمنا بك وبما جئت به فقال ان القلوب بين
الاصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار الى السبابة والوسطى يحركهما والاحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة قال
واما المعتزلة القائلون بان افعال العباد واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالا فافترقوا فرقتين فابو الحسين البصري واتباعه ادعوا ان هذا
الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه او الاستدلال فانه
ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا الاول ان كل احد يفرق بالضرورة بين حركاته الاختيارية كالمشي على الارض والصعود
الى الجبل والاضطرارية كالارتعاش والسقوط من السطح وما ذاك الا بان الاولى بقدرته وايجاده بخلاف الثانية الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة
ان تصرفاته واقعة بحسب قصده ودواعيه كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام عنهما اذا علم ان في الطعام والماء سما
ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار الا الذي يحصل منه الفعل على وفق دواعيه الثالث ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن اليه
وذم من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة كونه المحدث لتلك الافعال لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن المدح والذم على ما ليس من افعاله ولهذا اذا رمى العاقل
يوم الرامي لا الآجرة نحوه الرابع انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام او المشي من الصحيح لا من الزمن والمقعد بناء على صحة صدورهما من الاول
دون الثاني ولو لم يكن الفرع ضروريا فالاصل بطريق الاولى الخامس انه يعلم بالضرورة انه يصح منه تحريك المدرة دون الجبل ولا معنى لهذا سوى
العلم بقدرته على تحريكها دونه ولهذا يقصد الحجاز طفر الجدول الضيق دون الواسع السادس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب ما يجده
المامور ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكره منه من الافعال التي يجدها المنهي وكذا التمني والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل
على ان فعل العبد باحداثه والجواب ان هذه الوجوه لا تفيد سوى ان من الافعال المستندة الى العبد ما هو متعلق بقدرته وارادته واقع
بحسب قصده ودواعيه وهي المسماة بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وعند صرف
قدرته وان كانت مخلوقة لله تعالى كاف في حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهي والتمني والتعجب ونحو ذلك ولا ينافي كونها مخلوقة لله تعالى كاف في
حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهي والتمني والتعجب ونحو ذلك ولا ينافي كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع فضلا ان تفيد العلم الضروري
بذلك والعجب من ابي الحسين وهو في غاية الحذاقة كيف اجترأ على هذه الدعوى وهي آية الوقاحة حيث نسب جميع ما سواه من العقلاء

كل شيء بقدر حتى العجز والكيس ومنها ما روي حذيفة انه قال صلى الله عليه وسلم

الى السفسطة وانكار الضرورة اما السنية والجبرية فظاهر واما القدرية فلانهم جعلوا الحكم بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لا ضروريا وذكر الامام
في نهاية العقول ان ابا الحسين لما خالف اصحابه في قولهم ان القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح وذهب الى ان العلم
بتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري وان حصول الفعل عقيب الداعي واجب لزمه من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله وفيه
ابطال للاصول التي عليها مدار امر الاعتزال فخاف من تشنيع اصحابه انه رجع عن مذهبهم فلبّس الامر عليهم وادعى العلم الضروري بكون العبد موجدا
لفعله ثم قال الامام لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بان قدرة
العبد مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول لا في الثاني لانا نقول نحن لا نستدل بالدليل
المذكور لاجل بيان ان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل لبيان سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين
قد ساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لا فرق في العقل بين ان يامر الله العبد بما يكون فعلا لله وان
يامر بفعل يجب حصوله عند فعل الله ويمتنع حصوله عند عدمه فان المامور على كلا التقديرين لا يكون متمكنا من الفعل والترك ولا بين ان
يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وان يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما احدثه الله فيه ولا بين فاعل القبيح والظلم وفاعل ما يوجب القبيح والظلم
فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الحادثة انسد عليه باب الاعتزال فظهر ان ابا الحسين كان من المنكرين لمذهب اهل
الاعتزال في هذه المسئلة وان بالغ في دعوى الضرورة فيها كان على سبيل التقية والتلبيس وزعم بعض المتاخرين من المعتزلة ان معنى
الوجوب عند خلوص الداعي انا نعلم ان القادر يفعله مع امكان الترك كما نعلم ان الله يثيب الانبياء والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار بالنار
مع امكان تركهما ونعلم ان العرب لو قدروا على مثل القرآن مع توفر الدواعي وانتفاء الموانع لاتوا بمثله ولولا وجوب الايمان بمثله بمعنى الذي
ذكرنا لما عرفنا بالجزم لجواز ان يقدروا ولا ياتوا به وفيه نظر لانه اما ان يلزم مع خلوص الداعي صدور الفعل من القادر بحيث لا يصح منه الترك
وان كان ممكنا في نفسه بالنظر الى اصل قدرته وارادته فيتم ما ذكره الامام من وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال العبد لظهور ان
تلك الدواعي والارادة ليستا بارادة العبد وهذا هو المخفي بالجبر الذي يقول به اهل الحق ويلزم ابا الحسين لا الجبر المطلق الذي يقول به
المجبرة وبطلانه ضروري واما ان لا يلزم فلا معنى لتسميته بالوجوب ولا طريق الى العلم بالصدور بل هو رجم بالغيب لان المفروض تساوي الامرين
وانما العلم في اعتقاد الوجوب الابدي انه اذا اتصل من الله بمن عرفت عجز المتحدين تبدل لانه خلصت دواعيهم فلو قدروا لاتوا به وهذا
معنى الوجوب لانه استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ولهذا يستدل بنفي الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية وجزم الارادة
قال ومنهم من احتج على المتقدمين من المعتزلة على ان العلم بكون العبد موجدا لافعاله نظري فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية اما
العقليات فرجعها الى خمسة الاول وهو عمدتهم الكبرى وعروتهم الوثقى انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله بالاستقلال لزم فسادات منها
بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته واختياره ورد بالمنع بل يمدح ويذم على ما هو محل له كالحسن
والقبح واعتدال القامة وافراط القصر ومنها بطلان التكاليف من الاوامر والنواهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمامور ولا يدخل في قدرته
بل هو لا يطيقه لمرض ونحوه حتى ان العقلاء يتعجبون منه وينسبون الامر الى الحمق والجنون بمنزلة من يطلب من الانسان خلق الحيوان و
الطيران الى السماء بل من الجماد المشي على الارض والصعود في الهواء وكذا الثواب والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو مخلوق
المثيب والمعاقب حتى انه من يعاقب على ما يخلقه كان اشد ضررا على العبد من الشيطان ولحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة والتزيين
ومنها بطلان فوايد الوعد والوعيد وارسال الرسل وبعثة الانبياء وانزال الكتب من السماء اذ لا يظهر للترغيب والترهيب و
الحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذايل ونحو ذلك فايدة الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تاثير في افعاله ويتولى مباشرتها باستقلاله
ومنها بطلان الفرق بين الافعال التي تطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها المدح في العاجل والثواب في الآجل
والتي ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة الى الفقراء والاحسان وكفعل النبي من الهداية والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات

١٥١

الجزاء وفعل ابليس من الاضلال والاغواء وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم بالتسبيحات والدعوات المترتب عليها الثواب و
الاستجابة والتكلم بالهذيانات والفحش والهجاء التي لا تورث الا اللوم والعقاب لان الكل بخلق الله من غير تاثير للعبد ومنها بطلان الفرق
بين الحركات التي تظهر من اعضاء العبد بقدرته وارادته كما اذا حرك زيد يده عمدا وهذا مع ان كل احد يفرق بينهما بالضرورة والجواب انه انما يرد
على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته وواقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى
ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو محض خلق الله على ان من الفساد ان ما يلزم المعتزلة ايضا كبطلان استقلال
العبد بناء على وجوب الفعل وامتناعه لوجود المرجح او عدمه وتعلق علم الله بوقوعه او لا وقوعه ومنها ما يندفع بطريق آخر فان المدح او الذم قد
يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وساير الغرايز وان الثواب والعقاب ايضا لما كان فعل الله وتصرفا فيما
كان حقه لم يتوجه سؤال اللمية كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان التكليف والبعثة والتهديد والوعيد والوعد ونحو ذلك قد
يكون دواعي الى الفعل والترك فيخلقه الله تعالى وان عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر كما ان كثيرا من افعال
العباد قبيح كالظلم والشرك والفسق والقول باتخاذ الولد ونحو ذلك والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن
والقبح العقليين بان خلق القبيح ربما يكون له عاقبة حميدة فلا يقبح بخلاف فعله وما يقال انه لا معنى لفاعل القبيح الا موجده ومحدثه فليس
بشيء فان الظالم من اتصف بالظلم لا من اوجده في محل آخر الثالث ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته
وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف
ياكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب
والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يوجده عند ارادته او يوجده عند كراهته وكذا ان تنظم القياس هكذا لو كان فعل العبد بايجاد الله تعالى
لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل وهكذا لو كان فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله تعالى لكن الملزوم حق والجواب
ان ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع في بعض الافعال ورب فعل يتبع ارادة الغير كالخدم والعبيد
فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة
الرابع ان الله تعالى لو كان موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا معنى للكافر والظالم مثلا
الا فاعل الكفر والظلم فيلزم ان يكون البارئ تعالى وتقدس كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى غير ذلك من الفواحش التي لا يستطيع
العاقل اجراءها على اللسان بل اخطارها بالبال وهذه الشبهة كنا نسمعها من جهة العوام والسوقية من المعتزلة فنتعجب حتى وجدناها في كتبهم
المعتبرة فتحققنا ان التعصب يغطي على العقول وعنده تعمى القلوب التي في الصدور ولا ادري كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامي انما
تطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل او لا يرون ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها فاذا لا نتصف بها الا المحل نعم لو
ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تعالى لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام
وكان قول القائل لخصمه مذهبك باطل حجة لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهم بجهلهم يوردون مثل هذا الالزام على اهل الحق ويحكون قول
الشيخ للمعتزلي آذيتني او ظلمتك او قيل علي وما اشبه ذلك تركا للمذهب ويتغافلون ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عنده اهل السنة
وتمادوا في ذلك حتى زعم بعض من يعتقده الشيعة اعلم الناس ان مثل طلعت الشمس مجاز عند اهل السنة قال واما السمعيات
فكثيرة جدا حتى زعموا انه من ابين الادلة وادلها على بطلان الجبر وقد بينه الامام الرازي رحمه الله تعالى في سورة الفاتحة لنقايس عليه البواقي ويلغ
الامر الاقصى في التقرير والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبطه ولايلم السمعيات على كثرتها في عشرة انواع الاول الآيات الدالة على اسناد
الافعال الى العباد واسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى فليتبرا من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله
تعالى الذين يوسوس في صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع في شيء وزعم الامام انه لا محيص عنها الا بالتزام ان مجموع القدرة

والتي نقلت منها بتعدية الغير وارادته صح

لو كان صح

بسط

والداعي مؤثرة في الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى فبهذا الاعتبار صح الاسناد وزال التناقض بينها وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء
الله تعالى وقدره الثاني الايات الواردة في امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض ومدحهم على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر و
المعاصي ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفي قصص الامم الماضية للانذار ان يحل بالسامعين ما حل بهم وللاتعاظ والاعتبار
باحوالهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار في احداث الافعال وقد عرفت الجواب الثالث الايات الصريحة في اسناد الافعال
الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها وهو كثير جدا والفعل كقوله وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله لبئس
ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل
نفس بما كسبت والجعل كقوله يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله فتبارك الله احسن
الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله ورهبانية ابتدعوها
والجواب انه لما ثبت بالدلائل السالفة ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب حمل هذه الالفاظ مجازا على التسبب العادي اي من صار سببا
عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا القياس او جعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في بنى الامير المدينة وما غير لفظ
الكسب فلا يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم ايجادا وامر محقق مثل جعل الذرة في الكيس وجعل
زيد شريكا واما على راي الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثرة في الفعل وكل المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلا مجاز ولا اشكال
ولا استقلال للعبد فلا اعتزال الرابع الايات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر
والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله ما منعك ان تسجد فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون
الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك وعلى مذهب المجبرة لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت فينا الكفر وعلمته واردته
واخبرت به وخلقت قدرة وداعية يجب معهما الكفر وكل هذه موانع من الايمان فيكون في القرآن حجة للكافر وقد انزل ليكون حجة عليه والى هذا
اشار الصاحب بن عباد وكان غاليا في الرفض والاعتزال ساعيا في ترويج ابي هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاء ذكره حيث قال كيف
يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول انى يصرفون ويخلق فيهم
الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشا فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسون الحق بالباطل و
صدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول وماذا عليهم لو امنوا وذهب بهم عن الرشد
ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين والجواب ان المراد الموانع الظاهرة
التي يعلمها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفية على علماء القدرية الخامس الايات الدالة على ان فعل العبد بمشيته كقوله فمن
شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا و
الجواب ان التعليق بمشية العبد وان ثبت لكن مشيته بمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وفي تعداد هذه الانواع وافرادها
اطالة وقد فصل الامام في كتبه سيما المطالب العالية واورد ايضا احاديث كثيرة توافق انواع الايات واقتصر في الجواب على ان الادلة
السمعية متعارضة فالتعويل على العقليات وعمدتها في ذلك دليل الداعي الموجب ودليل العلم الازلي ولذا نقل عن بعض اذكياء المعتزلة
انه كان يقول هما العدوان للاعتزال والا فقد تم الدست لنا واما دليل الارادة وقد اورده في المواقف في عداد هما فلا معول عليه
عندهم لتجويزهم وقوع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا الزم المجوسي عمرو بن عبيد حين قال له لم لا تسلم فقال لان الله لم يرد
اسلامي فقال ان الله يريد اسلامك لكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الغالب قال خاتمة ١٠٤
يشير الى ما ذكره الامام الرازي من ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع اليه فيها

مسئلة الجبر والقدر حالها عجيبة

خاتمة امتناع الترجيح بلا مرجح وعدم العلم بتفاصيل الافعال يعود الى الجبر وحسن المدح والذم والامر والنهي وكون الافعال تابعة لقصد العبد وداعيته الى المقدور وكون العبد منبع النقصان
لا يليق بالجبر وكثرة السفه والعبث والقبيح في الافعال بالقدر والآيات والآثار متكاثرة في الجانبين فالحق انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين اذ المبادي القريبة على الاختيار ٥٤
والبعيدة على الاضطرار فالانسان مضطر في صورة المختار

فهما متعارضة متدافعة فعول الجبرية على انه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد وعول القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله
لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد
واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق قصودهم ودواعيهم وهما متعارضتان ومن الالزامات الخطابية ان القدرة على الايجاد
صفة كمال لا تليق بالعبد الذي هو منبع النقصان وان افعال العباد يكون سفها وعبثا فلا تليق بالمتعالي عن النقصان واما الدلائل السمعية
فالقرآن مملو بما يوهم بالامرين وكذا الآثار فان امة لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع
النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح في قولنا لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات
الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادي القريبة لافعال العباد على
قدرته واختياره والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره فان الانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط
وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني قال وافعاله بقضاء الله تعالى وقدره قد اشتهر بين اكثر الملل ان الحوادث
بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعال العباد وامرها ظاهر عند اهل الحق لما تبين انه الخالق لها بنفسها او الخالق للقدرة والداعية الموجبتين
لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سماوات وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها ولا يستقيم هذا عند القدرية
وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات
بالقضاء والقدر دون البواقي وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى
الا امراته قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبنا في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وقالت الفلاسفة لما كان جميع
صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في
المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متناهية لقبول صورتين معا فضلا عن اكثر وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك
الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة
عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد
واحد كما قال عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم قالوا ودخول الشر في القضاء الالهي على سبيل التبع فان
الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك او الخير غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع عقلا ايجاد ما في
هذا العالم مبرا عن الشرور بالكلية فان المطر المخصب للبلاد يخرب بعض الدور بالضرورة وجب في الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل شر كثير فدخل الشر في القضاء وان كان مكروها غير مرضي قال ثم لا خلاف في ذم القدرية فقد ورد في صحاح الاحاديث
لعن القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيته سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه وكثرة
مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد وليس بشيء لان المناسب حينئذ القدري بضم القاف وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون
بان الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيته لان الشايع نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به كالجبرية والحنفية والشافعية لا الى ما ينفيه
ورد بانه صح عن النبي صلعم قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيمة نادى مناد اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم
القدرية ولا خفاء في ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن وان من لا يفوض الامور
كلها الى الله ويعترض لبعضها فينسبه الى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى وايضا من يضيف القدر الى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدر
اولى باسم القدري ممن يضيفه الى ربه فان قيل روي عن النبي صلعم انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرني باعجب شيء رايت فقال
رايت اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال عم سيكون في اخر
امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي وروى الاصبغ ابن نباتة ان شيخا قام الى علي ابن ابي طالب بعد انصرافه من صفين

معنى القضاء والقدر

ذم القدرية

فرع لما ثبت استناد الكل الى الله تعالى بطل ما ذهب اليه المعتزلة من التوليد وفروعه والمتولد عند عامتهم فعل العبد تمسكا بمثل ما مر في خلق الاعمال وقال النظام لا فعل له الا ما يوجد في محل قدرته وقال معمر لا الارادة وقيل الفكر والباقي تطبع المحل لانه قد لا يوافق الداعية وقد لا يصح ان لا يفعله كما في السهم المرسل ورد بانه لمانع واما تمسكنا بانه لو كان فعل العبد لزم اجتماع المؤثرين او الترجح بلا مرجح في حركة جسم يجذبه قادر ويدفعه آخر فمدفوع بمنع استقلال كل من القوتين في تلك الحركة

ولا مبطنا م

١٠٦ فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلا وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وعن الحسن بعث الله محمدا الى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله وتصديقه قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قلنا ما ذكر لا يدل الا على ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله وقدره وخلقه وارادته يجوز للعبد الاقدام عليه ويبطل الاختيار فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فلينظر ان هذا قول المعتزلة ام المجبرة ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وتس وقاحتهم انهم يروجون باطلهم بنسبته الى امير المؤمنين علي واولاده رضي الله عنهم وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب الشام قال شعر

شمرت ثوبي ودعوت قنبرا قدم لوائي لا تؤخر حذرا لن يدفع الحذار ما قد قدرا

وانه قال لمن قال اني املك الخير والشر والطاعة والمعصية تملكها مع الله او تملكها بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله وان قلت املكها بدون الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على يده وان جعفر الصادق قال لقدري اقرأ الفاتحة فقرأ فلما بلغ قوله اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق بالاقدار والتمكين والالطاف قد حصلت وتمت فانقطع القدري والحمد لله رب العالمين ثالث

فرع ذهب المعتزلة الى ان فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلا آخر في محل القدرة او خارجا عنه وذلك معنى التوليد وفرعوا عليه فروعا مثل ان المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير توسط السبب ومثل اختلافهم في ان المتولد هل يقع في فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق المباشرة وفي ان الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل العبد او غير ذلك مما بنت السنة والمكنات الى الله ابتداء بطل التوليد عن اصله والمعتزلة تمسكوا في كون المتولد فعلا للعبد سواء تولد من فعله المباشر او فعله المتولد كحركة الآلة وحركة المتحرك بالآلة بمثل ما ذكروا في مسئلة خلق الاعمال من وقوعه على وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والذم والامر والنهي بل استحسان المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة والصياغة وانشاء الكلام والدفع والجذب والقتل والضرب اظهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشرات لانها لا تظهر ظهور المتولدات وكذا الوقوع بحسب الدواعي اظهر فيها لان اكثر الدواعي انما يكون الى المتولدات والجواب مثل ما مر وذهب النظام من المعتزلة الى انه لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته والباقي بطبع المحل وقال معمر لا فعل للعبد الا الارادة وما يحدث بعدها انما هو بطبع المحل وقيل لا فعل للعبد الا الفكر قالوا لو كان المتولد فعلنا لم يتبع الاحسب دواعينا كالمباشر واللازم باطل لان كثيرا من ارباب الصناعات يتفقون اعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم واغراضهم وايضا لو كان فعلنا لصح منا ان لا نفعله بعد وجود السبب لان شان القادر صحة ان يفعل وان لا يفعل واللازم ظاهر البطلان كما في السهم المرسل من القوس والجواب ان عدم الموافقة للغرض لمانع مثل الخطاء في تهيئة الاسباب وكذا عدم التمكن من ترك الفعل لمانع مثل احداث السبب التام لا ينافي كونه فعل الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن القادر من الترك والفعل انما تكونان عند وجود الاسباب وانتفاء الموانع واحتج اصحابنا بوجوه الاول ان الجسم الملتزق طرفاه بيدي قادرين اذا جذبه احدهما ودفعه الآخر فحركته اما ان تقع بمجموع القدرتين فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد او باحديهما فيلزم الترجح بلا مرجح

عموم الارادة

البحث الثاني في عموم ارادة الحق ان كل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له وبالعكس لما اجمع عليه السلف من ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولانه خالق الكل مريده وعالم بعدم وقوع ما لم يقع فلا يريده لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص لاحد المتساويين بالنظر الى القدرة وصرف الداعية الى المستحيل ولو بالغير ممتنع لارادة والتخصيص انما يدل بما ذكرنا اكثر من ان يحصى والمعتزلة لم يكتفوا بقطع ارادة عن القبائح بل جزموا بانها متعلقة باضدادها فجعلوا اكثر ما يجري في ملكه خلاف مراده تمسكا بان ارادة القبيح قبيحة وان العقاب على ما اريد ظلم وان الامر بالارادة والنهي عما يراد سفه وان الارادة تستلزم الامر والرضا والمحبة والكل فاسد ولا تمسك لهم بمثل وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يامر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد واما الرد على الذين قالوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا فلقصدهم الاستهزاء ولذلك قال الله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا باسنا فجعلهم مكذبين وعليه معذبين وفيه اخبار بانه لو شاء لهديكم اجمعين وقد يتمسك بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها ورد الاول بعد تسليم العموم بان المعنى لامرهم بالعبادة او ليتذللوا او ليكونوا عبادا لي والثاني بعد تسليم كون الاشارة الى ما وقع بان المعنى مكروها بين الناس وفي مجاري العادات م

اولا بها وهو المطلوب وفيه نظر اذ للخصم ان يمنع استقلال كل من القوتين باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انها تستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة الثاني انه لو كان مقدور العبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما في حق الباري تعالى الثالث ان السبب عندهم موجب للمسبب عند عدم المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا بايجاب المتولد من غير تاثير للقدرة فيه الرابع انه لو كان بقدرة العبد لزم ان لا يوجد عند فناء قدرة العبد واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان سهما ومات قبل ان اصاب السهم صيدا فجرحه وافضى الى زهوق روحه بعد شهور واعوام فهذه السرايات والالام حدثت بعد انعدام الرامي عظاما رميما واعترض بانه يجوز ان يشترط في تاثير القدرة الحادثة حالا بشرط في القديمة وبان معنى كون المتولد بقدرة العبد تاثيرها في السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدورا لها اصلا وانها لا تتعلق الا بما يقوم بمحلها وان كان بخلق الله ثم انظر في الوجوه الاربعة انها على تقدير تمامها هل تفيد ذلك ام تختص ببعضها على تقدير نفي مذهب الخصم فافهم

البحث الثالث مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف وروي مرفوعا الى النبي عليه السلام ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق كما في الخلق يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات والقردة والخنازير وخالفت المعتزلة في الشرور والقبائح فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب ابن عباد فرأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والتفصي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشيء لانه لم يقع المراد ووقع مراد العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية لنا على ارادته للكائنات انه خالقها بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك وعلى عدم ارادته لما ليس بكائن انه علم عدم وقوعه فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدور له في نفسه والمقدور اذا كان متعلق المصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع البتة وبان من اخبره النبي الصادق بان فلانا يقتله البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله بل حيوته والجواب ان هذا تمني لا ارادة فانها الصفة التي شانها التخصيص والترجيح واما الآيات والاحاديث في هذا الباب فاظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهديكم اجمعين اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وللمعتزلة فيها تاويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر ويتحقق انهم فيها يحجون وبوقتها يختنقون وليظهر الحق في هذه المسئلة وعامتهم بل يعترفون ويجري على السنتهم ان ما لم يشأ الله لا يكون ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن اكثر الآيات حمل المشيئة على مشيئة القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المؤمن حينئذ يكون هو الله لا العبد على ما زعمتم في الزامنا حين قلنا بان الخالق هو الله مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف بدون ذلك فقال الجبائي معناها خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلايل المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان في بعض الآيات دلالة على انهم لو راوا كل آية ودليل لا يؤمنون البتة فقال ابنه ابو هاشم معناها ان خلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس لا يؤمنون على انه قال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين يشهد بفساد ذلك ثم لدلالته على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم بملء جهنم ولا خفاء في ان الايمان

١٠٨

والمراد بطريق الخير لا يخرجهم عن الاستحقاق في جهنم سيما عند المعتزلة وتمام تفصيل هذا المقام وتزييف ما يلائم في المطولات وكتب التأويلات

والمعتزلة تمسكوا في دعواهم بوجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة والله تعالى منزه عن القبائح ورد بانه لا قبح منه غاية الامر انه يخفى علينا وجه

حسنه الثاني ان العقاب على ما اراده ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه الثالث ان الامر بالارادة والنهي عما يراد سفه ورد بالمنع اذ ربما

لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور به كالسيد اذا امر العبد فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بذهب اموالهم وكذا النهي فان قيل

مامور السلطان يبادر الى المامور به مجللا بانه مراد السلطان قلت لا مطلقا بل اذا ظهر امارة الارادة وانما يعلل مطلقا بالامر والاكثار

شابه والحكم الرابع لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان طاعة لان معناها تحصيل مراد المطاع لوروانه معه وجودا وعدما ورد بالمنع بل هي موافقة

الامر وانما يدور معه على الارادة او لم نعلم الخامس لو كان مرادا لكان قضاء فوجب الرضا به والملازمة وبطلان اللازم اجماع ورد بانه

مقضي لا قضاء والواجب الرضا انما هو بالقضاء دون المقضي ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضا به هو المقضي من الخير والبلايا و

المصائب والرزايا لا الصفة الزائدة بديهية بل هو الخلق والحكم والتقدير وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة

ولا من هذه الحيثية كفر وفيه نظر السادس الايات الناطقة بنفي ارادته للقبائح وبالتوبيخ والرد على من يقول بذلك كقوله تعالى وما

الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يامر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن

والانس الا ليعبدون سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء الاية وذلك لان الله تعالى ذم المشركين

ووبخهم على ادعائهم ان الكفر بمشيئة الله وكذبهم وآباءهم في ذلك وعابهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب

انه لا يتصور منه الظلم لان ما يفعله بالعباد تصرف منه في ملكه فالايتان تنفي للظلم بنفي لازمه اعني الارادة لان ما يفعله القادر المختار لا يكون

الا مرادا وليس فيهما انه لا يريد ظلم زيد على عمرو ولظهور ان المعنى على انه لا يريد ظلما منه واما نفي الامر والرضا والمحبة فلا نزاع فيه لان المحبة والرضا

من الاستحسان وترك الاعتراض وارادة الانعام فهو يريد كفر الكافر ويخلقه ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولا يرضاه واما ذم

مقال المشركين فلقصدهم بذلك الهزء والسخرية وتمهيد العذر في الاشراك كما اذا قال القدري استهزاء بالسني وقصدا الى الزامه لو شاء الله

عدم عبادتي الى غيره وخلق فيه عبادتكم لرجعت والدليل عليه انه قال تعالى وكذلك كذب الذين من قبلهم فجعل مقالهم تكذيبا للكتب ورتب عذاب

الاباء على تكذيبهم لا كما زعم المستدل والعذر صريح في اخر الاية بنفي مشيئته هدايتهم وانه لو شاء الفعل البتة ازالة للوهم الذي ذهب اليه

المستدل السابع قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية ورد بعد تسليم

دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مرادا بمنع العموم للقطع بخروج من مات على الصبي والجنون فليخرج من على الكفر ولو سلم فليس المقصود بيان

خلقهم لهذا الغرض بل بيان الاستغناء عنهم وافتقارهم اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون فكانه قال ما

خلقتهم لينفعوني بل لامرهم بالعبادة اوليفتقروا الي اما بالنسبة الى المطيع فظاهر واما بالنسبة الى العاصي فبتبشيهما في القطع على ما هو

وان لم يخلص واغتر بكثرة الارشاد لامام الحرمين وذهب كثير من اهل التاويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا لي فتكون الاية على عمومها

على انها تعارضها قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما وجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى

فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا انما يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده فيجعل كانه فعل

الفاعل لهذا الغرض الفاسد تنبيها على خطائه وكيف يتصور في علام الغيوب ان يفعل فعلا لغرض يعلم قطعا انه لا يحصل البتة

بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف لا يعدون ذلك سفها وعبثا الثامن قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات

مكروهة فلا تكون مرادة لان الارادة والكراهة ضدان ورد بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات الواقعة ليلزم كونها مرادة بان المعنى انها

مكروهة عند الناس وفي مجاري العادات لا عند الله تعالى ليلزم المحال او جعل المكروه مجازا عن المنهي فلخروجه عن الكلام لكون ذكر اشارة

الى المنهي تلك المبحث الثالث في الحسن والقبح جعل هذا من مباحث افعال الباري لما ان حاصله انها لا تتصف بالحسن والقبح جمل

المبحث الثالث لا حكم للعقل بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عند الله تعالى خلافا للمعتزلة واما بمعنى صفة الكمال والنقص او ملاءمة الغرض والطبع وعدمها فلا نزاع فعندنا الحسن بالامر والقبح بالنهي بل عينهما وعندهم الامر للحسن والنهي للقبح حتى لو لم يدركا بالعقل ضرورة او نظرا كان الشرع كاشفا لا مثبتا لنا بعد السمع قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ومن العقل وجوه الاول لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف حسنا وقبحا كالقتل حدا وظلما والضرب تاديبا وتعذيبا والكذب والصدق انقاذا واهلاكا الثاني لو كانا بالذات لما اجتمعا كما في اخبار من قال لاكذبن غدا او هذا الذي اتكلم به كاذب الثالث العبد لا يستقل بفعله لما سبق وعندهم لا مدح ولا ذم من الله تعالى الا على ما يستقل العبد به واما الاستدلال بانهما لو كانا حقيقيين وهما ثبوتيان لكونهما مقتضى الاحسن والاقبح العدميين لزم من اتصاف الفعل بهما قيام المعنى بالمعنى بل قيام الموجود بالمعدوم لانهما لكونهما الداعي

من مباحث افعال الباري انها لا تتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذي يذكره اعني المامور به والمنهي عنه نظرا الى انها مخلوقة ومن انا رفعلها والى انها بتفسير الخصم

يتعلقان بافعال الباري اثباتا ونفيا وقد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة

الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملاءمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح او الذم في نظر العقول ومجاري العادات

فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب

والعقاب اجلا ان الكلام في افعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد الامر به

فهو حسن وما ورد النهي عنه فقبيح من غير ان يكون للعقل جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو امر بما نهى عنه صار

حسنا وبالعكس وعندهم للفعل جهة محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار

او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم عيد فان قيل فاي فرق بين المذهبين

في هذا القسم قلنا الامر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن ونهى عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه

حسن فامر به او قبح فنهي عنه فالامر والنهي اداة ودال كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او لجهاته ثم لكل من الفريقين

تعريفان للحسن والقبح يتناول بعضها فعل الباري وفعل غير المكلف والمباح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك في شرح التنقيح و

توابد شرح مختصر الاصول قال لنا تمسك اصحابنا بوجوه يدل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهات واعتبارات

فيه وبعضها على انهما ليسا لذاته خاصة الاول لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع

ام لا بناء على اصلهم في وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا لو كان

الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم ان فعل العبد اما اضطراري

واما اتفاقي ولا شيء منهما بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من تركه وان تمكن فان لم يتوقف

الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر كان اتفاقيا على انه يفضي الى الترجيح بلا مرجح وفيه انسداد باب اثبات الصانع

وان توقف فذلك المرجح ان كان من العبد فينتقل الكلام اليه ويتسلسل وان لم يكن فمعه ان لم يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور

عاد الترديد ولزم المحذور وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص

وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب الاعند انه الحسن ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار

ولا يوجب الاضطرار المنافي للحسن وصحة التكليف واجيب بانه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ويجب

معه الفعل ويبطل استقلال العبد ومثله لا يحسن ولا يقبح ولا يصح التكليف به عندهم واما الاعتراض بانه استدلال في مقابلة

الضرورة ومنقوض بفعل الباري فقد عرفت جوابه الثالث لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم

باطل فيما اذا تعين الكذب لانقاذ نبي من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما

واعترض بان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن

ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب وهذا اذا سلمنا عدم امكان التخليص بالتعريض والا ففي المعاريض مندوحة

عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل

والضرب حدا فامر بما ظاهر الرابع لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في اخبار من قال لاكذبن غدا لانه اما

صادق فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب في الغد قبحه واما كاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه

وانه تنزه اجتماع المتنافيين في اخبار الغد كاذب فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن او لانه اما حسن فلا

يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح ومبنى الاستلزام على الانحصار

١١١

الاخبار العذري في هذا الواحد وقد يتقرر بانه اما صادق واما كاذب واياما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه وتبنى الكل على ان ملزوم الحسن حسن
وملزوم القبيح قبيح وان كل حسن او قبيح ذاته ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك بان اذا
اعتبرنا قضية يكون مفهومها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيستلزم فيها الصدق والكذب كما نقول هذا الكلام الذي انكلم به الآن ليس
بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك في صورة كلامين كلام عذري وامسي فيقال الكلام الذي انكلم به غدا ليس
بصادق او الاني مما انكلم به غدا بصادق خارجية ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من
الكلام الغدوي والامسي يستلزم عدم صدقها وبالعكس وهذه مغلطة تحيرت في حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء ولهذا يسميها مغلطة صدقهما ط
جذر الاصم ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروي الغليل وتاملت كثيرا فلم يظهر الا اقل من القليل وهو ان الصدق او الكذب كما يكون
حال الحكم اي للنسبة الايجابية او السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا قد يكون حكما اي محكوما به محمولا على الشيء بالاشتقاق
كما في قولنا هذا صادق وذاك كاذب ولا يتنافيان الا اذا اعتبرا حالين لحكم واحد او حكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما
حال الحكم والاخر حكما لاختلاف المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب او فيما كان في الشخصية التي هي مناط
المغلطة فانا اذا فرضنا انها كاذبة لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخصية لا حالا لحكمها وانما
حال حكمها الكذب على ما فرضنا والصدق حال للنسبة الايجابية التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا حالين لحكم
ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضنا انها صادقة فلعل المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى الحكم وحينئذ ه
الشخصية والاخر الى موضوعها لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال الخامس لو كان
الفعل حسنا او قبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو بط باعتراف الخصم وبما مر من الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر
زائد عليه لانه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه او قبحه ومع ذلك فهو وجودي غير قائم بنفسه وهو معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظاهر
واما الوجود فلان نقيضه لا حسن وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن وهذا
بط بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبيا كان الاخر وجوديا ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذي هو ايضا
عرض فيلزم قيام العرض بالعرض واعترض بان النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللاامتناع وبان صورة السلب اعني
ما فيه حرف النفي لا يلزم من صدقه على المعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها
عدمي كاللاممكن الصادق على الواجب والممتنع وبانه منقوص بامكان الفعل فانه زائد عليه بعين ما ذكر من الدليل وانما لم ينقضوا الدليل
بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض لان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض متعلق بالفعل
لا صفة له وقد بينا ذلك في شرح الاصول السادس لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفاته وجهاته لم يكن البارئ مختارا في الحكم
واللازم باطل بالاجماع وجه اللزوم انه لا بد في الفعل من حكم والحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصح عن البارئ بل يتعين عليه الحكم
بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه وفيه نفي للاختيار واعترض بانه وان لم يفعل القبيح لصارف الحكمة لكنه قادر عليه متمكن منه ولو سلم
فالامتناع لصارف الحكمة لا ينفي الاختيار على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان يقصد الالزام او يراد جعله
متعلقا بالافعال السابع قبح الفعل او حسنه اذا كان صارفا عنه او داعيا اليه كان سابقا عليه فيلزم قيام الموجود بالمعدوم
واعترض بان الصارف والداعي في التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح او الحسن عند الحصول قالت تمسكوا بوجوه
١١٢ للمعتزلة في كون الحسن والقبح عقليين وجوه الاول وهو عمدتهم القصوى ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران
انما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير المليين
حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل لعلم بالعقل

تمسكوا بوجوه الاول ان حسن الاحسان وقبح العدوان مما لا يشك فيه عاقل وان لم يتدين قلنا لا بالمعنى المتنازع الثاني من استوى في غرضه الصدق والكذب وانقاذ الغريق
والهلاك يؤثر الصدق والانقاذ وما ذاك الا لحسنهما عقلا قلنا بل لكونهما اصلح واوفق لغرض العامة واليق برقة الجنسية على ان هذا القطع انما هو عند فرض التساوي ولا تساوي فانه ١٥٥
محال الثالث لو كان بالشرع لما ثبت اصلا لان امتناع كذب البارئ دائر بالقبيح ونهيه عن الحسن يكون ايضا بالشرع فيدور قلنا قد سبق بيان امتناع كذبه من غير دور على انا لا نجعل الحسن
بالامر بل نفسه ولا دور حينئذ الرابع لو لم يقبح منه الكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب لم تثبت النبوة قلنا ربما يمكن ذلك ويقطع بعدم وقوعه كسائر العاديات الخامس من عرفه بذاته
وصفاته وانعاماته ثم اشرك به ونسب اليه ما لا يليق به من الزوجة والولد وسمات الحدوث والنقصان واصر على الكفران وعبادة الاوثان علم قطعا انه في معرض الذم والعقاب
قلنا لما علم من استقرار الشرائع بذلك واستمرار العادات عليه السادس لو لم يكن وجوب النظر عقليا لزم افحام الانبياء عليهم السلام وقد مر ولقوة الاخيرين ذهب البعض منا الى الحسن والقبح
عقلا في بعض الافعال المبحث الرابع ٦

لا قبيح من الله تعالى وان كان هو
المالك للكل ولا واجب عليه وان
حسن افعاله بحكم الشرع والمعتزلة
لما قالوا بوجوب اشياء عليه وثبوت
قبائح بالعقل ذهبوا الى ان يفعل
البتة ما وجب ويترك ما قبح فوقع
الاتفاق على انه لا يفعل قبيحا ولا
يترك واجبا واضطروا في تفسير
الوجوب عليه تعالى ثم اضطروا الى
ان معناه انه يفعله البتة وان
جاز تركه وهو مع كونه رجما
بالغيب مجرد تسمية

ما كان كذلك والجواب منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب
والعقاب في حكمه بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فيبطل الزامهم
بانا نعني بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق الذم وبالقبيح خلافه واما اعتراضهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب
في الشاهد فكذلك في الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وعند المتشرع ربما لا يقول بواد الاول والثواب والعقاب الثاني ان من استوى في
تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا علم باستقرار الشرائع على تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا
وما ذاك الا لانه حسن وان ضروري عقلي وكذلك انقاذ من اشرف على الهلاك حيث لا يتصور للمنقذ نفع وغرض ولو مدحا وثناء والجواب
ان ايثار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصالح العالم والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص
وانه لا ينافي حسنه بالعقل على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا
الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر والمفروض
وقد اوضحنا الفرق في فوائد شرح الاصول واما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وكانه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره
استحسان ذلك الفعل من غيره منه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لا نسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم
استقرار الشرائع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله على ما هو المتنازع بل للامر الثالث لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا
اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبكذب ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر
بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والجواب انا لا نجعل
الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم
قال امام الحرمين ومما يجب التنبه له ان قولنا لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن زائدا على الشرع
موقوفا ادراكه عليه وليس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا في القبح فاذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا
نقدر للفعل الواجب صفة بها يتميز عما ليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا المحظور حظرا وقد بينا
في بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير ترديد ودور الرابع لو لم يقبح من الله تعالى شيء لجاز اظهار المعجز على يد الكاذب وفيه انسداد باب
اثبات النبوة والجواب ان الامكان العقلي لا ينافي الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر العاديات الخامس انا قاطعون بان [illegible] هذا المنكر
من العارف بذاته وصفاته ان اشرك به ونسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات النقص وسمات الحدوث يستحق
الذم والعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع او لم يرد والجواب ان مبنى القطع على استقرار الشرائع على ذلك واستمرار العادات بمثله
في الشاهد فصار قبحه مركوزا في العقول يظن انه بمجرد حكم العقل السادس لو لم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم افحام
الانبياء وقد مر بجوابه ولتفاوت ما بين الشبهتين ذهب بعض اهل السنة وهم الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك
بالعقل كما هو راي المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبي وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله تعالى و
نسبة ما هو في غاية الشناعة اليه على من هو عارف به بصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح
الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك
من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض قال المبحث الرابع ٦
لا خلاف في ان البارئ لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله
واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة وسيجيء ذكر ما اوجبوا عليه فان قيل
الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح وقد خلقها الله تعالى قلنا نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد القبائح لا فاعل لها فان قيل

١١٣

٥ ومنهم المولى صدر الشريعة كما فصله
في التوضيح وشيعة المولى
في فصول
البدايع
الفناري
٩

البحث الخامس لا يمتنع تكليف ما لا يطاق ولا تعلل افعاله بالاغراض خلافا للمعتزلة وعمدتهم ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالي عن الغرض عبث فلا يليق بالحكيم وقد عرفت ضعفهما ثم المتنازع فيه الاول ما امكن في نفسه ولم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الاجسام او عادة كالصعود الى السماء لا ما امتنع لذاته كجمع النقيضين فان الجمهور على امتناع التكليف به بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والمستحيل لا يتصور الا على سبيل التشبيه او النفي ولا ما امتنع لسابق علم او اخبار من الله تعالى بعدم وقوعه فان التكليف به واقع وفاقا ثم النزاع في الجواز والا فالوقوع منتف بحكم النص والاستقراء وفي التكليف بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على الترك والا فعل قصد التعجيز واقع وفاقا وبهذا يظهر ان تمسك المانعين بمثل [illegible] نفيا للاوسع ليس على المتنازع وكذا تمسك المجوزين بمثل فاتوا بسورة وبان فعل العبد ليس بقدرته وبان التكليف قبل الفعل والقدرة معه وبان من علم الله تعالى انه لا يؤمن مكلف بالايمان مع استحالته منه لاستحالة انقلاب علم الله تعالى جهلا وفي كلام كثير من المحققين ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع فان مثل ابي لهب مكلف بان يصدقه في جميع ما جاء به ومن جملته انه لا يصدقه اصلا فقد كلف بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو جمع للنقيضين والجواب بان المكلف به ليس الا تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه ممتنع

فلا يفعل الحسن ايضا لانه لا حكم عليه امرا كان لا حكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا ضرورة والشرع بالثناء عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى واما اذا اكتفى في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالامر اظهر فان قيل الذي ثبت من مذهبنا هو انه لا واجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله ليس مما امر الشارع به وحكم بان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند العقل او بمعنى اللزوم عليه بما في تركه الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لانم انه يستحق الذم على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق وعلى الثاني لانم ان شيئا من افعاله يكون بحيث يخل تركه بالحكمة لجواز ان يكون لترك كل فعل او ترك حكم ومصالح لا تهتدي اليها العقول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو ينافي الاختيار وكونه فلا يوافق مذهبهم ان صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى حد الوجوب ولهذا اضطر المتأخرون منهم الى منع الوجوب على انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد باق على حاله لم ينقلب ذهبا وان كان جائزا والجواب ان الوجوب حج بحرد تسميه والحكم بان الله تعالى يفعل البتة ما يستحقه واجبا جهالة وادعاء من غير ضرورة بخلاف العاديات فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل عاقل والعجب انهم لا يسمون كل ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة

قال المبحث الخامس جعل اصحابنا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعال الله تعالى بالاغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح وبطلان القول بانه يقبح منه شيء ويجب عليه فعل او ترك لان المخالفين انما عولوا في ذلك على ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالي عن الغرض فيما شانه ذلك عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكيم فيجب عليه تركه والمعتزلة منهم من يدعي العلم الضروري بقبح تكليف ما لا يطاق حتى زعم بعض جهلتهم ان غير العقلاء كالصبيان والمعاتيه يستقبح ذلك بل البهائم ايضا بلسان الحال حيث يحاربون بالقرون والاظلاف وكثير من الاعضاء عند عدم الطاقة وانت خبير بان هذا منافرة للطبع والم ومشقة وتضرر لا تعلق بالمعنى المتنازع ومنهم من اثبته بقياس الغائب على الشاهد فان العقلاء حتى الذاهلين عن النواهي الشرعية بل المنكرين للشرائع يستقبحون تكليف الموالي عبيدهم ما لا يطيقونه ويذمونهم على ذلك معللين بالعجز وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من جهة قطع المستقبحين بان افعال العباد معللة بالاغراض وان مثل ذلك مناف لغرض العامة ومصلحة العالم ولا كذلك تكليف علام الغيوب اما النفي افعاله من الغرض واما لتضمنه حكما ومصالح لا تهتدي اليها العقول فان قيل كلامنا في تكليف التحقيق والمعاقبة على الترك لا في التكليف لاسرار اخر كما في التحدي قلنا نحن ايضا انما نعتبر احتمال اسرار لغير ذلك التكليف وفي تثبت استحقاق العقاب قال والمشارع يشير الى تحرير محل النزاع على ما هو راي المحققين من اصحابنا فانه يحكى عن بعضهم تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس وعن بعضهم ان تكليف ما علم الله تعالى عدم وقوعه او اراده وذلك او اخبر به كلها تكليف ما لا يطاق فنقول مراتب ما لا يطاق ادناها ما يمتنع بعلم الله تعالى بعدم وقوعه او ارادته ذلك او الاخبار بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين او النقيضين وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يتعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كما في الشفاء وله زيادة تحقيق وتفصيل اوردناها في شرح الاصول والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه لا خفاء في وجوب كونه مما لا يطاق فان قيل تكليف الجماد ليس بعد من هذا الجواز ان يخلق الله تعالى فيه الحيوة والعلم والقدرة فكيف لم يقع النزاع في امتناعه حتى من القائلين بجواز تكليف الممتنع لذاته قلنا لان شرط التكليف الفهم ولا فهم للجماد وحين هو جماد ثم الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع فمنفي بحكم الاستقراء [illegible]

واما نفي الغرض فمن ادلة القوم ما يفيد لزوم النفي كقولهم لو كان فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بغيره وقولهم قد ثبت استناد الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض غرضا وتبعا للبعض ومنها ما يفيد نفي اللزوم كقولهم لا بد من الانتهاء الى ما يكون البعض لغرض قطعا للسلسلة وقولهم لا يعقل في مثل تخليد الكفار نفع لاحد وهذا اقرب لان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام مما يشهد به النصوص ويكاد يقع عليه الاجماع وبه يثبت القياس

مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبما ذكرنا يظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة من الفريقين لم يرد على المتنازع اما للنافين فمثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه انما ينفي الوقوع لا الجواز فان قيل ما علم الله تعالى او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال هو جهله او كذبه تعالى عن ذلك وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فجوابه منع الكبرى انما يصدق لو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان لعارض كالعلم او الخبر فيما نحن فيه فلا لجواز ان يكون هو ممكنا في نفسه ومنشاء لزوم المحال هو ذلك العارض ولعل لهذه النكتة في بعض كتبنا تقريرا اخر واما للمجوزين فوجوه منها مثل قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء وقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد بخلق الله تعالى وقدرته فلا يكون بقدرة العبد وهو معنى ما لا يطاق وذلك لان معنى ما لا يطاق ان لا يكون متعلقا بقدرة العبد وما وقع التكليف به متعلق بقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون التكليف الا بغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة في التكليف هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة التي لا تكون الا مع الفعل ولو صح هذان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليف ما لا يطاق وليس كذلك ومنها ان من علم الله تعالى منه انه لا يؤمن بل يموت على الكفر مكلف بالايمان وفي فاية الاستحالة منه لانه لو آمن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا لا يقال لانم انه لو آمن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يموت مؤمنا فان العلم تابع للمعلوم فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغيير علم الى جهل كما اذا قدرت الاتصاف بالقبح آتيا بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لا منقلبا من استحقاق الذم الى استحقاق المدح لانا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بانه يموت كافرا فعلى تقدير الايمان يكون الانقلاب ضروريا وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن كابي جهل وابي لهب واضرابهما وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع فلا يكون الدليل على هذا التقرير واردا على محل النزاع واما على تقرير كثير من المحققين فيدل على ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع قال امام الحرمين في الارشاد فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل تفق وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين وكذا ذكر الامام الرازي في المطالب العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان واجاب بعضهم بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان واجاب بعضهم بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وان امتنع لسابق علم او اخبار للرسول بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التعيين وبعضهم بان الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهو انه غاية السقوط وقد يتمسك بمثل قوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولا دلالة له على الجواز فضلا عن الوقوع فلانه انما يستعاذ في العادة عما وقع في الجملة لا عما امكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض التي لا طاقة بها لا التكاليف

قال واما نفي الغرض فما ذهب اليه الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض يفهم من بعض ادلتهم عموم السلب ولزوم النفي بمعنى انه يمتنع ان يكون شيء من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم في كل فعل فمن الاول وجهان احدهما لو كان الباري فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا بد في الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا تتم الملازمة لانا نقول وحصول ذلك الغرض للغير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة وحج بعود الالزام وقد يمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعل الباري لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من البعض لا يقال معنى استناد

هو التعريض للثواب فانه لا يحسن بدون الاستحقاق الحاصل بالمشاق ويدل عليه وجوه الاول مثل قوله تعالى من يطع الله ورسوله يدخله جنات الآية
الثاني انه لا غرض سواه اجماعا لانكم لا تثبتون الغرض ونحن ننفي غيره فتعين الثالث ان التكليف بالمشاق اضرار وهو بدون استحقاق ولا منة
ظلم فيكون التعريض للمنفعة موالجهة الحسنة ورد بان المترتب قد يكون فضلا من الله تعالى لا اثرا لما ترتب عليه وكيف يعقل استحقاق النعيم الدائم
بكلمة وتصديق فيمن آمن ثم مات ولا نم الاجماع على انه لا غرض سواه فقيل الابتلاء وقيل الشكر وقيل حفظ النظام وقيل امر لا طريق اليه
للعقل ولو سلم فلا يفيد كونه الغرض الا بعد ثبوت لزوم الغرض ولم يثبت

الكل اليه ابتداء انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لا ان يوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا آخر على ما يراه الفلاسفة وهذا لا ينافي توقف تحصيل
البعض على البعض كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لا انا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا لفعله ليس الا ايصال
اللذة الى العبد وهو مقدور له من غير شيء من الوسائط ورد بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكر بان ايصال بعض اللذات قد لا يمكن الا بخلق
وسائط كالاحساس ووجود ما يلتذ به ونحو ذلك ومن الثاني وجهان احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض
فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لاحد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية
الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على
المؤمنين حرج ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث فائدة الآية
ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من التكليف ولو بالنسبة الى من مات على الكفر والفسق هو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة
خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق ولا استحقاق الا بالافعال والتروك الشاقة وانما ثبت الاستحقاق
بشهادة الآيات والاحاديث الدالة على ترتب الثواب واستحقاق التعظيم على تلك الافعال والتروك ومن يطع الله ورسوله يدخله
جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم اجرهم
باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك مما لا يحصى وبدلالة المعقول اما اولا فلان الخالي عن الغرض عبث لا يصدر عن الحكيم افحسبتم انما
خلقناكم عبثا ولا غرض سوى ذلك اجماعا لانا لا نثبت غيره والمخالف لا يثبت الغرض اصلا واما ثانيا فلان البعث على امر
شاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خولف ترتب عليه العقاب اضرار واضرار غير المستحق لا لمنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى
فالتعريض لتلك المنافع والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هي الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتفويت الكافر والفاسق
ذلك على نفسه بسوء اختياره والجواب اولا بانا لا نم انه لا يحسن الثواب والتعظيم بدون الاستحقاق اما على انه لا يقبح من الله تعالى شيء
فظاهر واما على التنزل والقول بالقبح العقلي فلان افادة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد ولا للغير محض الكرم والحكمة وغلطهم انما
نشأ من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين كون المعاد والمنعم به لا يليق بحال المنعم عليه فان افادة ما لا ينبغي كتعظيم
الصبيان والبهائم لا يعد جودا ولا يستحسن عقلا فتوهموا ان ايصال النعم الى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل ولا خفاء في ان
هذا انما هو على تقدير التكليف واما على تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف بامر ولا نهي فكيف يتصور قبح افاضة سرور دائم عليه
من غير لحوق ضرر بالغير وثانيا بان ترتب الثواب على الاعمال لا يدل على انه لما نا نمنع ثبات الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا
من الله تعالى وعدا بتراخ العمل كيف وجميع الافعال لا تفي بشكر القليل مما افاض من النعماء وكيف يعقل استحقاق ما لا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب واللسان فيمن آمن فمات في الحال وبهذا يظهر انه لا حاجة في اثبات الاستحقاق الى ما شرح
من التكاليف على ما فصل في علم الفقه وعلم صفات القلب واحوال الآخرة الذي يسميه الامام حجة الاسلام بعلم السر وثالثا بانه لو سلم
لزوم الغرض فلا نم الاجماع على انه لا غرض سوى ما ذكرتم فقد قيل الغرض الابتلاء وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب
الاخلاق ويحتمل ان يكون امرا لا يهتدي اليه العقول وبهذا يندفع ايضا كونه ظلما لان الاضرار المشتمل لتلك المنافع يكون محض العدل سيما
ممن له ولاية الربوبية وكان التصرف في خالص ملكه ورابعا بان العمل والثواب على ما ذكرتم يشبه اجارة ولا بد فيها من رضى الاجير
وان كان الاجر اضعاف الآف لاجر المثل والحق ان على القول بالقبح العقلي ووجوب تركه على الله تعالى يشكل الامر في تكليف الكافر للقطع
بانه اضرار من جهة انه الزام افعال شاقة لا يترتب عليه نفع له بل استحقاق عقاب دائم وان كان مسببا عن سوء اختياره ولا خفاء في ان
مثله يقبح بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لا تحصى وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين اي جعله في معرض الثواب

وفيه مباحث **البحث الاول** الهدى قد يراد به الاهتداء ويقابله الضلال وقد يراد الدلالة على الطريق الموصل ويقابله الاضلال وقد تستعمل الهداية في الدعوة
الى الحق وفي الانابة وفي الارشاد وفي الاخرة الى طريق الجنة والاضلال في الاضاعة والاهلاك وقد يسند ان مجازا الى الاسباب وانما الخلاف فيما يدل على اتصاف الباري تعالى
بالهداية والاضلال والطبع والختم على قلوب الكفرة والمد في طغيانهم فعندنا بمعنى خلق الهدى والضلال لما ثبت من انه الخالق وحده وعند المعتزلة الهداية الدلالة الموصلة الى البغية
او البيان بمعنى نصب الادلة او منح الالطاف والاضلال الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او منع الالطاف او الاسناد مجاز وهذا مع ابتنائه على فاسد اصلهم
ياباه ظاهر كثير من الآيات **البحث الثاني اللطف والتوفيق** والعصمة خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية فالموفق لا يعصي وبالعكس وقيل العصمة ان لا يخلق الله في العبد
الذنب خاصة تمتنع بسببه صدور الذنب عنه وقالت الفلاسفة ملكة تمتنع الفجور مع القدرة عليه وقالت المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما مع تمكنه في الحالين ويسمى المحصل والمقرب ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق وترك القبيح باسم العصمة وقيل التوفيق خلق لطف يعلم الله ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لا داعي معه الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما قالوا واللطف يختلف باختلاف المكلفين وليس في معلومه ما هو لطف في حق الكل ومن ههنا حملوا المشيئة في مثل قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها على مشيئة قسر والجاء

ويمكننا من اكتسابه اما يحسن افاما يعلم قطعا انه لا يكتسب الثواب وان استحقاقه العقاب والوقوع في الهلاك اللازم كان متيقنا لولا هذا الحجة
التكليف واجاب بعض المعتزلة بان لنا اصلا جليلا لا تخل به امثال هذه الشبه وهو انه قد يستقبح الفعل في بادي النظر مع ان فيه حكما ومصالح
اذا ظهرت عاد الاستقباح استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده او عبده
للتاديب والزجر عن بعض المنكرات وعلى هذا ينبغي ان يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة حسن من افعال الباري تعالى ونفوس واليه الاشارة بقوله اني اعلم ما لا تعلمون
حيث تعجبت الملائكة من خلق آدم عليه السلام ومن تعين حسن خلق المؤذيات وابليس وذريته وتبقيته ونحو ذلك قلنا او انا ملتزم فهذا الاصل عليكم لا لكم
واعلم **الفصل السادس** في تقاريع الافعال قد جرت العادة بتعقيب مسألة خلق الاعمال بمباحث الهدى والضلال والارزاق والآجال
ونحو ذلك فعقدنا لها فصلا وسميناه بفصل تقاريع الافعال لابتناء عامة مباحثه على انه تعالى هو الخالق لكل شيء وانه لا قبح في خلقه وفعله
وان قبح المخلوق وفيه **البحث الاول** الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اي وجدان طريق توصل الى المطلوب ويقابله الضلال اي
فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضلني فلان عن الطريق
وقد تستعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي دعوناهم الى طريق الحق
فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاهتداء وبمعنى الانابة كقوله تعالى في حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد
في الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال في معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه ائذا ضللنا في الارض اي هلكنا وقد
يسند ان مجازا الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وكقوله تعالى حكاية رب انهن اضللن كثيرا وهذا كله مما ليس فيه كثير نزاع
وانما الكلام في الآيات المشتملة على اتصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال والطبع على قلوب الكفرة والختم والمد في طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى
والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح
صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ان هي الا فتنتك تضل
بها من تشاء وتهدي من تشاء يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم اي طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ويمدهم
في طغيانهم الى غير ذلك فهي عندنا راجع الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على
اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على الارشاد الى طريق الحق بالبيان
ونصب الادلة او الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او الوجدان ضالا
ولما ظهر على بعضهم ان بعض هذه المعاني لا يقبل التعليق بالمشيئة وبعضها لا يخص المؤمن دون الكافر وبعضها ليس حسنا في الله تعالى دون النبي
صلعم وبعض معاني الاضلال لا يقابل الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى البغية والاضلال مع انه فعل الشيطان مسند الى الله تعالى مجازا لما انه باذن
وتمكينه ولان ضلالهم بواسطة ضربه المثل في يضل به كثيرا او بواسطة الفتنة التي هي الابتلاء والتكليف في تضل بها من تشاء ونحن
نقول بل الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر وبعض
المواضع من كلام الله تعالى يشهد للمتامل بان اضافة الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا بطريق الحقيقة والله الهادي **البحث**
الثاني اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية والعصمة هي التوفيق بعينه فان عممت كانت توفيقا عاما وان
خصصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره امام الحرمين وقال الموفق لا يعصي اذ لا قدرة له على المعصية وبالعكس ومبناه على ان القدرة
مع الفعل وليست نسبته الى الطرفين على السواء ومن اصحابنا من قال العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقالت الفلاسفة
هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببه صدور الذنب عنه ورد بانه حينئذ لا يستحق المدح بترك
الذنب ولا الثواب عليه ولا التكليف به وفي كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما مع
تمكنه في الحالين فان كان مقربا من الواجب او ترك القبيح يسمى لطفا مقربا وان كان محصلا له فلطفا محصلا ويخص المحصل للواجب

الوقت وشاع في الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه وهو واحد والموت من فعل الله تعالى وقد يكون عقيب فعل العبد بطريق جري العادة والمقتول ميت باجله ولو لم يقتل
لم يقطع بموته ولا بحيوته وقال ابو الهذيل بموته البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى امد هو اجله لنا مثل قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
وانه اذا لم يعلم الاجل لم يعلم الموت ولا الحيوة وقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره معناه من عمر معمر لا من ذلك المعمر وزيادة العمر في الخبر مع ان الخبر من باب الآحاد يحتمل
والبركة وتجويز تاخر الموت ليس تغيير العلم الله بل تقديرا لان عدم القتل انما يتصور على تقدير العلم بذلك ووجوب الجزاء على القاتل لما التبسه من الفعل وارتكبه من النهي لا لما في المحل

باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصمة ومنهم من قال التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف
لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما واللطف هو الفعل الذي يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده قال
المبحث الثالث الاجل في اللغة الوقت واجل الشي يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران او آخر الشهر وفسر قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل
مسمى عنده بعضهم باجل الموت واجل القيمة وبعضهم بما بين ان يخلق الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة فلذا يفسر
بالوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه ثم من قواعد الباب ان المقتول ميت باجله اي موته كائن في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل
وقدر حاصل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد
العمر ولا بالموت بدل القتل وخالف في ذلك طوايف من المعتزلة فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى
اي مفعوله واثر صنعه القتل وردوا بان القتل قايم بالقاتل حال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت وانزهاق الروح الذي هو ايجاد الله تعالى عقيب القتل
بطريق جري العادة وكانه يريد بالقتل المقتولية ويجعلها نفس بطلان الحيوة ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قولهم فلان مات
او قتل الا به لكن لا خفاء في ان المعنى مات حتف انفه وان مجرد بطلان الحيوة موت ولهذا قيل ان في المقتول معنيين قتلا هو من فعل
القاتل وموتا هو من فعل الله تعالى وزعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه
لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت لنا الآيات والاحاديث الدالة على ان كل ما لك مستوف اجله من غير
تقدم ولا تاخر ثم على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة فان قوله تعالى ومن يعمر من معمر ولا
ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عليه السلام لا يزيد في العمر الا البر اجيب بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر بعينه
كما يقال لي درهم ونصفه اي لا ينقص عمر شخص من اعمار اخوانه ومشاركيه في الحياة وانما الحديث فخبر واحد فلا يعارض القطعي وقد يقال
المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة في صحيفتهم فقد يثبت فيها
الشي مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب يعاد بالنسبة 119
الى ما قدر الله تعالى من عمر لولا اسباب الزيادة والنقصان وهذا هو وجه القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد تمسك الكثيرون بانه لو مات
باجله لم يستحق القاتل ذما ولا دية او قصاصا ولا ضمانا في ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا
وبانه قد يقتل في الملحمة الوف بقضى العادة بامتناع موتهم في ذلك الزمان والجواب عن الاول ان استحقاق الذم والعقوبة ليس لما يثبت
في المحل من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهي سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موت الشاة باخبار
الصادق او الامارات لم يضمن عند بعض الفقهاء وعن الثاني منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق والحرق
تمسك ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا للاجل قد قدره الله تعالى مغيرا الامر علمه وهو محال والجواب ان عدم الموت انما يتصور على
تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وح لا نسلم لزوم المحال وقد يجاب بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تقدير للمعلوم
لا تغيير فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان فسر بطلان الحيوة بان لا
يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظي على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا
المراد باجله المضاف اليه زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل
فالى وقت هو اجل له فان قيل فيلزم على الاول القطع بالموت ان لم يقتل وعلى الثاني القطع بامتداد العمر الى امد وقد قال
بجواز الامرين البعض من كل من الفريقين اجيب بمنع لزوم الثاني لجواز ان لا يكون الوقت الذي هو الاجل متراخيا ان يكون
متصلا بحين القتل ونفسه وهذا ظاهر واما الاول فيمكن دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل

ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به فكل يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق احد وقيل لينتفع به وقد يخص بالماكول وقيده المعتزلة بان لا يكون لاحد منعه فيخرج الحرام خرجا على اصلهم
في القبيح فيلزم من لم ياكل طول عمره سوى الحرام لم يكن مرزوقا لنا النصوص الدالة على ضمان الارزاق قالوا فلم يرفع عنه ويذم ويعاقب عليه ويمنع من السعي في تحصيله قلنا لارتكابه المنهي
والشناعة القبيح المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به الشي ويقال غلاء ورخصا باسباب من الله تعالى ولو كان ببعضها من الكتاب للعباد فالمسعر هو الله تعالى وحده خلافا للمعتزلة 158
المبحث السادس ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى امور الاول اللطف وهو فعل يقرب الى الطاعة او يحصلها ويبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء واستدلوا بانه لو جاز منع ما يقرب الى المامور به
لكان غير مراد وهو تناقض وبان منع اللطف نقض للغرض وتقريب لتحصيل قبيح وبان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيجب والكل ضعيف ومعارض بانه من قواعدكم ان اقصى
اللطف واجب فيلزم ان لا يبقى كافر
ولا فاسق وبانه لو وجب لما اخبر الله
تعالى بسعادة البعض وشقاوة
البعض لكونه اقناطا واغراء ولما
خلا عصر عن الانبياء والاولياء

مستحيل لا يمتنع ان يستلزم محالا هو انقلاب الاجل وان قدر معه تعلق العلم بانه لا يقتل فانتفاء القطع يكون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لان
القطع بذلك انما كان من جهة القطع بالقتل ثم الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد آخر
هو اجله اثنان وعند الفلاسفة للحيوان اجل طبيعي بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجال اخترامية بحسب اسباب لا تحصى من الامراض
والآفات قال المبحث الرابع الرزق في الاصل مصدر سمي به المرزوق وهو ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الانسان
والدواب وغيرهما من الماكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وان كان بسبب الانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع انه
ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما افاده الكعبي بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه على ما يراه المعتزلة
وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات تسمى ارزاقا ويؤمر بالانفاق من الارزاق ولهذا اختار رواه تفسير المعنى المصدري التمكن
من الانتفاع وفي العيني ما يصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منعه احترازا عن الحرام وعما ابيح للضيف مثلا قبل ان ياكل ومن فسره بما ساقه
الله الى العبد فاكله لم يجعل غير الماكول رزقا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله ولدا صالحا واراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليبا وتفسيره
بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء مع الاختلال بما في مفهومه من الاضافة الى الرازق
اللهم الا ان يقال بالمراد المملوك اي المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة ولا يشمل ملك الله تعالى ويدخل
رزق غير الانسان بطريق التغليب لكن لا بد مع هذا من قيد الانتفاع وح خروج ملك الله تعالى ظاهر ومن فسره بالانتفاع اراد المنتفع
به اذ اخذ الرزق مصدرا من المبني للمفعول اي الارتزاق ولما كان الرزق مضافا الى الرازق وهو الله تعالى وحده لم يكن الحرام المنتفع
به رزقا عند المعتزلة لقبحه وقد عرفت فساد اصلهم ولزمهم ان من لم ياكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى وما
من دابة في الارض الا على الله رزقها اجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض
بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما فجوابكم جوابنا قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه ولا الذم والعقاب عليه قلنا ممنوع وانما
يصح لو لم يكن مرتكبا للمنهي مكتسبا للقبيح من الفعل سيما في مباشرة الاسباب لان السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة — وقد يستحب
وقد يستحب عند قصد التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد الكثير من غير ارتكاب منهي وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي
كالغصب والسرقة والربوا قال المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به الشي طعاما كان او غيره ويكون غلاء ورخصا باعتبار
الزيادة على المعتاد الغالب في ذلك المكان والاوان والنقصان عنه ويكونان بلا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات
فيه وبالعكس وبما له فيه اختيار كمخافة السبيل ومنع التبايع وادخار الاجناس ومرجعه ايضا الى الله تعالى فالمسعر هو الله وحده خلافا للمعتزلة
زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد تولدا كما مر ومباشرة كما لو اجمعوا على تقدير الاثمان قال المبحث السادس لما لم تقل بوجوب
شي على الله تعالى كفينا مؤنة كثير من تطويلات المعتزلة القائلين بوجوب اشياء على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد اكثروا الكلام في تفاصيلها
ولنعد منها عدة الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب او المحصل
الطاعة فيه ويسمى المحصل وذلك كالارزاق والآجال والقوى والآلات وكمال العقل ونصب الادلة وما يشبه ذلك وفسروا الوجوب
عليه بانه لا بد ان يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان تركه مخل لاستحقاق الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب
بوجوه الاول انه مريد للطاعة فلو جاز منع ما يحصل او يقرب منها لكان غير مريد لها وهو تناقض ورد بمنع الملازمة ومنع ان كل مامور
به مراد الثاني ان منع اللطف نقض لغرضه الذي هو الاتيان بالمامور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز
ان لا يكون نقض المامور به مرادا او غرضا ويتعلق بنقضه حكم ومصالح الثالث ان منع اللطف تحصيل للمعصية او تقريب منها وكلاهما
قبيح يجب تركه ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب ولا نم ان ايجاد القبيح قبيح وقد مر الرابع ان الواجب
لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه

في مقابلة ما يفعل بالعبد من الالم ونحوه ويجب لان تركه ظلم وهو ضرر لا يكون مستحقا ولا مشتملا على نفع او دفع ضرر ولا عاديا قالوا والالم ان وقع جزاء سيئة فعقوبة والا فان كان من الله تعالى او من مكلف لاجنبة له او من غير عاقل اضطر اليه بسبب من الله تعالى او واقعا بامره او اباحته او تمكينه فالعوض عليه واختلفوا في لزوم دوام العوض وان العلم عند الاتي بكونه حقه وفي جواز التفضل بعضا بعوض المظلوم عن الظالم وفي وجوب كون العوض في الاخرة وفي حبوطه بالذنوب وفي جواز التفضل بمثل الاعواض من غير سبق الالم واضطربوا في ان اعواض الآم الكفار والفساق وغير العاقل كالصبيان والبهايم تكون في الدنيا ام في الاخرة وفي ان البهايم هل تدخل الجنة وهل يخلق فيها العقل

ثم عورضت الوجوه بوجوه الاول انه لو وجب اللطف لما بقي كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما هو محصل ومن قواعدهم ان اقصى اللطف واجب فلا يندفع ما ذكرنا بما قيل ان الكافر او الفاسق لا يخلو عن لطف فلهذا اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في ايمان زيد لطف في ايمان عمرو فليس في معلوم الله تعالى ما هو لطف في حق الكل حتى يحصل ايمانهم وورد بان النصوص الدالة على انتفاء ايمان الكل مبني على انتفاء مشيئة الله وذلك كقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولو شاء ربك لآمن من في الارض جميعا ولو شاء ربك لجعل الناس

امة واحدة فلو شاء لهداكم اجمعين الى غير ذلك فلا يخفى سيما في اواخر سورة الانعام وحملها على مشيئة القسر والالجاء اجتراء والنقل عن اهل | مراد ١٢١

التفسير افتراء والتمسك بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم فيه لانه لا يدل على ان تعليق الامور بمشيئة الله كذب بل على ان قول الكفرة لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا عناد منهم وتكذيب لله وتسوية بين مشيئته ورضاه والامر على ما قال الواصفين فعلوا فاحشة وجدنا

عليها اباءنا والله امرنا بها الثاني انه لو وجب لما اخبر الله تعالى بسعادة البعض وشقاوة البعض بحيث لا يطيع البتة لان ذلك اقناط ولزوم على المعصية وهو قبيح ولو في حق من علم الله تعالى انه لا يجدي عليها اللطف الثالث انه لو وجب لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يامر بالمعروف ويدعوا الى الحق وعلى وجه الارض خليفة ينصف للمظلوم وينتصف من الظالم الى غير ذلك من الالطاف قال

العوض هو نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والالام وما يجري مجرى ذلك فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق ووجه وجوبه على الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظلما فيجب فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بانزاله الالام على العبد وبتفويته المنافع عليه لمصلحة الغير كالزكاة وبانزاله الغموم التي لا تستند الى فعل العبد كالغم المستند الى علم ضروري او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة بخلاف المستند الى جهل او كسب لانه من العبد وبامره العباد بالمضار كالذبح لمثل الهدي والنذر او اباحته اياه كالصيد او تمكينه غير العاقل كالوحوش والسباع من غير اضرار العباد لا بمثل الم الاحراق حين القي صبي في النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول مما وجب طبعا ويخلق الله ذلك فيها بطريق جري العادة فالعوض على الملقي والثاني مما وجب شرعا بفعل الشهود فعليهم العوض واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فان الانتصاف واجب عليه قالوا فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله اعواضه الموازنة لظلم الظالم على الاوقات المتتالية على وجه لا يتبين انقطاعها كيلا يتالم او يتفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض عقيب انقطاعها فلا يتالم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواضه جزاء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتتالية لئلا ينقطع المه ونشروا الظلم بضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع او دفع ضرر معلوم او مظنون ولا يكون دفعا عن نفسه ولا مفعولا بطريق جري العادة فخرج العقاب ومشقة السفر والحجامة ودفع الصايل واحراق الله الصبي الملقي في النار فان الايلام اذا كان مستحقا او مشتملا على نفع او دفع ضرر او عاديا لا يكون ظلما بل يكون حسنا يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض عليه ثم للمعتزلة في بحث الالام والاعواض فروع واختلافات لا باس بذكر بعضها منها ان الالم ان وقع جزاء لسيئة فهي عقوبة لا عوض عليها وان لم يقع فان كان من الله تعالى وجب العوض عليه وان كان من مكلف فان كان له حسنات اخذ الله حسناته واعطاها المولم عوضا لايلامه وان لم يكن له حسنات فعلى العوض من عنده حيث مكن الظالم ولم يصرفه عن الايلام فالواجب قبل الوقوع اما الصرف واما التزام العوض وان كان من غير عاقل كالاطفال في الوحوش والسباع فان كان ملجأ اليه بسبب من الله تعالى كجوع وخوف ونحوهما فالعوض على الله تعالى والا فعلى المولم عند القاضي وعلى الله تعالى عند ابي علي لان التمكين وعدم المنع بعلم او نهي او اغراء على ايصال تلك المضار فاخذ العوض منها يكون ظلما بمنزلة من اتى طعاما لكلب فاكلهم ثم اضر بعضه والقاضي ما ورد في الحديث من انه يؤخذ للجماء من القرناء وما ثبت في الشرع من وجوب منعها عن تلك المضار واجيب بان الحديث خبر واحد في مقابلة القطعي مع انه لا يدل على كيفية الانتصاف فلعلها تكون بايفاء العوض من عنده واما التمكين فانما هو لحفظ المواشي عن السباع والاموال عن الضياع حتى لا يجب منع الهرة عن اكل الحشرات والعصافير ونحوها كالنمل وغيره

| لتقرره

بل فهو يحرم لكونه منعا للرزق عنها اللهم الا اذا نام قلب العاقل بالافتراس فيجب المنع وفي الضرب بما يتالم قلبه ومنها ان الايلام بامر الله تعالى كما في استعمال البهايم او باباحته كما في ذبحها او بتمكينه مع تاخير الانتصاف الى دار الجزاء كما في المظلوم عوضه على الله تعالى لتعاليه عن الظلم ومنها انه اذا استوى لذة والم في كونهما لطفا فالجمهور على انه تتعين اللذة ويقبح الالم لانه انما يحسن اذا تعين طريقا للعوض واللطف وقال ابو هاشم بل يتخير منهما كما بين المنفعتين لان الايلام بكونه عوضا ولطفا قد خرج عن كونه عبثا وظلما ومنها ان العوض يستحق دائما عند ابي علي كالثواب اذ لو انقطع لاغتم بانقطاعه فيثبت عوض آخر وهلم جرا ومنقطعا عند ابي هاشم اذ لو شرط الدوام لما حسن بدونه واللازم باطل لان العقلاء قد يستحسنون الالام لمنافع منقطعة ومنها انهم اختلفوا في انه هل يشترط عند ايفاء العوض علم المعوض بانه حقه كالثواب ام لا بناء على ان العوض هو مجرد اللذة والمنفعة وفي الثواب قصد التعظيم ولا يثبت بدون علمه بذلك ومنها انه هل يجوز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم بناء على ان حقه في الاعواض المقابلة بالمضار وقد وصلت ام لا بناء على ان حقه في الاعواض الواجبة ولم تصل وانه لو جاز التفضل بعوضه لجاز ترك الانتصاف من الظالم وهو ظلم ومنها ان العوض الواجب على الله تعالى لا يصح اسقاطه اولا نفع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير نفعا له بخلاف الثواب فان جهة التعظيم لا تقبل ذلك واما الواجب على العبد فعند القاضي لا يصح كهبة المجهول وقيل يصح لما فيه من نفع الجاني والجهالة لا تمنع صحة الاسقاط كما في الاعتاق والابراء وكذا يصح نقله الى الغير بان يهب عوضه من غيره لكن تشتد الجهالة في ذلك فانكره

| المحن

ومنها اختلافهم في ان العوض هل يجب ان يكون في الآخرة وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجوز في الدنيا ولا يحبط اصلا لعدم الدليل على التبعيض وفي انه هل يجوز التفضل بمثل الاعواض ابتداء من غير سبق الم ام لا وعلى تقدير الجواز هل يجوز الالام وتحسن لمجرد العوض كما هو راي ابي علي بناء على ان العوض اللازم المستحق مزية على المتفضل به من غير لزوم واستحقاق ام لا بد مع ذلك من ان يكون اللطف فيه للمولم في الزجر عن القبيح ولغيره بحسب الاتعاظ والاعتبار كما هو راي الصيمري ام لا بد من كلا الامرين كما هو راي ابي هاشم بناء على انه لما جاز مثل العوض ابتداء كان الايلام لمجرد العوض عبثا خارجا عن الحكمة وما يقال من ان في المستحق اللازم مزية على المتفضل به الغير اللازم فانما هو في حق من يوثق منه تفضله فان قيل وهل يجوز ايلام الغير لمنفعته بدون رضاه قلنا نعم اذا كانت منفعة عظيمة موثوقة تتفق العقلاء على ايثار ذلك الالم لاجلها فان قيل فيلزم جواز ذلك للعبد ايضا اجيب بالتزامه او بالفرق فان الله تعالى عالم بالتمكن من التعويض بخلاف العبد واما الايلام بدون الرضى لمنفعة الغير على ما يراه الصيمري في ايلام زيد لاعتبار عمرو وجمهور المعتزلة في ذبح الحيوانات واستعمالها لمنافع العباد فلا يعقل حسنه ومنها انهم ذهبوا الى ان الام غير العاقل من الصبيان والمجانين والبهايم حسنة لالتزام العوض بازائها ثم اضطربوا في انها تكون في الدنيا ام في الآخرة وفي ان البهايم هل تدخل الجنة ويخلق فيها العقل والعلم وان ذلك عوض ام لا وفي ان عاقبة امرها ماذا وفي بعض التفاسير ان قول الكافر يا ليتني كنت ترابا يكون حين يوصل الله الى البهايم اعواضها ثم يجعلها ترابا واما اعواض الكفار والفساق ففي النقل في الدنيا وقيل في النار بتخفيف العذاب قال الثالث الجزاء وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وسياتي في مقصد السمعيات على التفصيل قال الرابع الاخترام ذهب بعض المعتزلة الى ان الباري تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم او التايب انه لو ابقاه حيا يكفر او يفسق يجب اخترامه لان في تركه تفويتا للغرض بعد حصوله وهو قبيح والاكثرون على انه لا يجب لان تفويت الغرض انما هو بفعل العبد وهو المعصية لا بالتبقية ولانه لم يخترم من كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة ولم يخترم ابليس مع ما روي انه عبد الله تعالى عشرين الف سنة ثم كفر والقول بان ذلك كان مع النفاق بعيد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين ضعيف لقول المفسرين انه بمعنى صار او كان من جنس كفرة الجن وشياطينهم او كان في علم الله تعالى ممن يكفر واما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق ثم يتوب او من الكافر والفاسق انه يزداد كفرا وعصيانا ولا يتوب فلا يجب الاخترام كما لا يجب تبقية المؤمن اذا علم منه زيادة الطاعة ولا تبقية الطفل اذا علم منه انه لو كلف آمن واما تبقية ابليس وتمكينه فقال ابو علي انما يحسن اذا كان المعلوم ان من يعصي بوسوسته يعصي لولا وسوسته قال الخامس الاصلح ذهب البغداديون من المعتزلة الى

| وشباني م
| اذا علم من المعصوم او التايب انه يكفر او يفسق لو بقي لما في تركه من تفويت الغرض وجمهورهم على انه لا يجب لان التفويت انما هو بفعل العبد م

بان وجوب الفعل عند خلوص الداعي والقدرة قطعي ونحن نقول بعد التنزل لو وجب الاصلح لما خلق الكافر الفقير المبتلى طول عمره بالمحن والآفات
وعلى كل احد ما هو الاصلح لعبيده ولزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود في النار وان يكون كل ما يفعله بالعباد اداء للواجب فلا يستوجب شكرا
لطف وان تكون اماتة الانبياء والاولياء والمحسنين والكرماء وتبقية الظلمة والغواة وابليس والذريات ومن علم منه الارتداد واصلح

في الدين عند البصرية والدنيا ايضا عند البغدادية واتفقوا على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن من الاصلح لكل احد حتى ليس في المقدور
والا لكان تركه بخلا وسفها كالحكيم امر بطاعته ولم يعط مع القدرة وعدم التضرر ما يوصل اليه وكالكريم استدعى حضور ضيف وترك تلقيه بالبشاشة

انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح للعباد في الدين والدنيا وقال البصريون بل في الدين فقط فيعنون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح في الحكمة
والتدبير واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد
غاية مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها وعمدتهم القصوى قياس الغائب على
الشاهد لقصور نظرهم في المعارف الالهية واللطائف الخفية الربانية وفور غلطهم في صفات الواجب الحق وافعال الغني المطلق قالوا
نحن نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعته وقدر على ان يعطي المامور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء
معدودا في زمرة البخلاء ولذلك من دعا عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة لا يجوز ان يعامله من الغلظة واللين الا بما هو اجمع في حصول
المراد وادعى الى ترك العناد وايضا من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم انه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه دخل واكل والا فلا كان
عليه البشر والطلاقة والملاطفة لا اضدادها قلنا ذلك بعد تسليم استلزام لامر الا دلة انما هو في حكيم محتاج الى طاعة الاولياء ورجوع
الاعداء ويتعزز بكثرة الاعوان والانصار ويتعظم لديه الاقرار ويكون للشيء بالنسبة اليه مقدار وقد يتمسك بانه عند وجود الداعي والتردد وانتفاء
الصارف يجب الفعل ورد بان ذلك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الزم
على الترك فاين هذا من ذاك لنا بعد التنزل الى القول بوجوب شيء على الله تعالى وان ليس الصلاح والفساد بخلق الله تعالى وجوه الاول لو وجب
عليه الاصلح للعباد لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالاسقام والآلام والمحن والآفات الثاني يلزم على ما ذكر
من الامثلة ان يجب على كل احد ما هو اصلح لعبيده فان دفع بان المكلف يتضرر بذلك ويلحقه الكد والتعب اجيب بانه يلزم ح ان لا
يجب عليه شيء مما هو كذلك فان قيل يترتب عليه ثواب يربى عليه فيحسن لذلك قلنا فليكن الاصلح كذلك الثالث يلزم ان يكون الاصلح
للكفار الخلود في النار اذ لو كان الخروج او عدم الدخول اصلح لفعل فان قيل نعم لعلمه بانهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه قلنا لا اخفاء
في ان الاماتة او قطع العذاب ثم سلب العقول اصلح وايضا فاذا كان التكليف من علم انه يكفر اصلح مع انه تعريض للمشقة فلم لا يكون انقاذ من علم
انه يعود اصلح مع انه تعريض للراحة الرابع يلزم ان لا يستوجب الله تعالى على فعل شكرا لكونه موديا للواجب كمن يرد وديعة او دينا لازما
الخامس مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر يضبط فيه الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيجب لا الى حد فان قيل ربما يصير ضم المزيد المفسدة
كما ان ضم النافع يصير مضرة فيما اذا زاد من الدواء على القدر الذي فيه الشفاء اجيب بانه لا يعقل ان يكون ضم الصلاح الى الصلاح
فسادا وتقدير قدر من الدواء للشفاء انما هو بطريق جري العادة من الله تعالى فان النافع والضار لا الدواء حتى لو غير العادة وجعل
الشفاء في القدر الزائد جاز ولو سلم فالنفع مقدور والزيادة في الدواء ليس من ضم النفع الى النفع بل من ضم ليس بنفع مثلا النافع
في المحموم قدر من البرودة يقاوم الحرارة الغالبة فاذا زيد عليه قدر فليس بنفع لان عمله ليس في دفع تلك الحرارة التي هي المرض بل في ابطال برودة
تزيل الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح في الدين فانه لا يتقدر بقدر ولا ينتهي الى حد وكل صلاح ضم الى صلاح يكون اصلح فان قيل
يتقدر الاصلح لا التناهي قدرة الله تعالى بل لما علم ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اجيب بانكم لا تعتبرون في وجوب الاصلح
المعلوم حيث تزعمون ان من علم الله تعالى انه لو كلفه طغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعالى تعريضه للثواب مع علمه لا يدرك بل
يقع في العقاب ولو انه اخترم قبل كمال العقل خلص نجيا السادس يلزم ان تكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين بعد حين وتبقية
ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح للعباد وكفى بهذا فظاعة السابع من علم الله تعالى منه الكفر والعصيان اذا لا ارتد لو بعد
الاسلام فلا خفاء في ان الاماتة او سلب العقل اصلح له ولم يفعل فان قيل بل الاصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه
اعلى المنزلتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى المنزلتين اصلح له وبهذه النكتة الزم
الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف
لم يمت فرعون وهامان ونمرود وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لا جناية له اظلم ١٢٤

هو اللفظ الموضوع والمسمى هو المعنى الموضوع له والتسمية وصفه او ذكره فتغايرها ضروري وما اشتهر من ان الاسم نفس المسمى والتسمية غيره انما اريد بالاسم المدلول كما في قولنا
زيد كاتب بخلاف قولنا زيد مكتوب وتفصيل الشيخ بان الاسم قد يكون نفس المسمى كقولنا الله وقد يكون غيره كالخالق وقد يكون بحيث لا هو ولا غيره كالعالم مبني على انه اخذ المدلول بحيث يعم ١٦٠
التضمن واراد بالمسمى نفس الذات والحقيقة وتمسك الفريقين بمثل قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى وقوله ولله الاسماء الحسنى مع انه يوهم ان المتنازع اسم وليس كذلك ضعيف
اذ قد يقدس الاسم ويعبر بتعظيمه عن تعظيم الذات وقد يراد به عند الشيخ التسمية مع ان تعدد المفهومات لا ينافي وحدة الذات قال قيل لا خفاء في تغاير اللفظ والمعنى وعدم تغاير المدلول والمسمى
فلا يظهر ما يصلح محلا للنزاع والاشتباه قلنا عند ذكر الاسم قد يتعلق الحكم بالمدلول كما في كتبت زيدا حتى كان لكل لفظ وضعا علميا بالنسبة الى نفسه كما في قولنا ضرب فعل
ماض ومن حرف جر على ان من الاسماء ما هو من افراد المسمى كالكلمة والاسم ومن المدلولات ما هو ذات المسمى كالانسان وما هو عارض كالضاحك والمسمى قد يراد به المفهوم وقد يراد به ما صدق هو عليه من الافراد

فلا يبعد ان تورث هذه الاطلاقات
اشتباها في اطلاق ان الاسم نفس
المسمى ام غيره

لاجل مصلحة الغير سهوا وغلط الثامن اجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء والضراء فعندكم
يكون ذلك سؤالا من الله تعالى ان يغير الاصلح ويمنع الواجب وهو ظلم التاسع ان اعطى ابا جهل لعنه الله غاية مقدوره من المصالح والالطاف
يقتضي بين النبي صلعم وبينه انه اجمل في الانعام والاحسان ورجع فضل النبي عم محض اختياره من غير امتنان وان منع ابا جهل بعض المصالح
والالطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه والظلم على ما هو اصلكم العاشر لو وجب الاصلح لما بقي للتفضل مجال لم يكن لله خيرة في الانعام والا
فضال وهو باطل لقوله تعالى وقد يخلق ما يشاء ويختار يختص برحمته من يشاء يؤتي الحكمة من يشاء ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم
وآل عمران على العالمين ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولو وجب على الله تعالى الاصلح للعباد لما ضل
المعتزلة طريق الرشاد **الفصل الخامس** في اسمائه معظم كلام القدماء في هذا الفصل شرح معاني اسماء الله تعالى وتوجيهها الى ما له من الصفات
والافعال والمتاخرون فوضوا ذلك الى ما صنف فيه من الكتب واقتصروا على ما اختلفوا فيه من مغايرة الاسم للمسمى وكون اسماء الله تعالى توقيفية
وكذا المبحث الاول الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان فيقابل
الفعل والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه كما يقال
سمى زيدا ولم يسم عمرا فلا خفاء في تغاير الامور الثلثة وانما الخفاء فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى وفيما ذكره الشيخ
الاشعري من ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اي الذات وما هو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك
مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات القديمة واما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه انهم
يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة حادثة والمقروء
قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شيء ما له الخلق لا
نفس الخلق ومدلول العالم شيء ما له العلم لا نفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم
ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه
لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن الباري تعالى في الازل الها وعالما وقادرا ونحو ذلك وهو صريح بخلاف الخالقية فانه يلزم
من قدمها قدم المخلوق اذا اريد الخالق بالفعل كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في الغمد
بمعنى ان من شانه ذلك فان الخالق ح معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فلقوله تعالى سبح اسم ربك والتسبيح انما هو للذات دون
اللفظ وقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها وعبادتهم انما هي للاصنام التي هي المسميات دون الاسامي واما التمسك بان الاسم
لو كان غير المسمى لما كان محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة للنبي صلعم بل لغيره فشبهة واهية فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه
ووضع الكلام على ان تذكر الالفاظ وترجع الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب اي مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع
بمعونة القرينة الى نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب وثلاثي ومعرب ونحو ذلك واجيب عن الاول بان الثابت في الازل معنى
الالهية والعلم ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى وعن الثاني بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان
يسمى به الغير او عن ان يفسر بما لا يليق او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس الشريف
والجناب المنيف وفيه من التعظيم والاجلال ما لا يخفى او لفظ الاسم مقحم كما في قول الشاعر ثم اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الاسماء
انهم يعبدون الاصنام التي ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم كمن سمى نفسه بالسلطان وليست عنده آلات السلطنة واسبابها
فيقال انه فرح من السلطنة بالاسم على ان في تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة حيث يقال التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة
لذوات الاصنام دون اساميها بل ربما يدعى في الآيتين دلالة على المغايرة حيث اضيف الاسم الى الرب وجعل الاسماء تسميتهم
وجعلهم مع القطع بان اشخاص الاصنام ليست كذلك ثم عورض الوجهان بوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق ١٢٥

البحث الثاني اسماء الله تعالى توقيفية خلافا للمعتزلة والقاضي مطلقا وللغزالي في الصفات وتوقف امام الحرمين ومحل النزاع ما اتصف الباري بمعناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا يرد به وكان مشعرا بالجلال من غير وهم اخلال لنا انه لا يجوز في حق النبي صلى الله عليه وسلم بل لاحد من احاد الناس مع انه شايع في ساير اللغات قلنا غير محل النزاع قالت الامام الحل والحرمة من احكام الشرع فيتوقف على دليل شرعي ولا عبرة بالقياس في الاسماء والصفات قلنا التسمية من العمليات وقال الغزالي اجراء الصفات اخبار بصفات مدلولاتها فيجوز بدلالة اباحة الصدق بل استحبابه الامانع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى فلا يصلح الا لمن له الولاية واما لم يجز مثل العارف والفطن لما فيه من وهم الاخلال ولا مثل الحارث والزارع لعدم الاجلال

ولا قايم بنفسه متصف بانه مركب من الحروف وبانه عجمي او عربي ثلاثي او رباعي والمسمى معنى لا يتصف بذلك وربما يكون جسما قايما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا في المكان الى غير ذلك من الخواص فكيف يتحدان الثاني قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عم ان لله تسعة وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع ليس في نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان كانت في اللغة فعل الواضع او الذاكر ثم لا ننكر اطلاق الاسم على التسمية كما في الاية والحديث على ان الحق ان المسميات ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا البواقي واما الواحد هو الذات المتصف بالمسميات فان قيل تمسك الفريقين بالايات والحديث مما لا يكاد يصح لان النزاع ليس في اسم بل في افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك على ما يشهد به كلامهم الا يرى انه لو اريد الاول لما كان للقول بتعدد اسماء الله تعالى وانما منها ما هو عين او غير او لا عين ولا غير معنى وبهذا يسقط ما ذكره الامام الرازي من ان لفظ الاسم مسمى بالاسم لا الفعل والحرف فههنا الاسم والمسمى واحد ولا يحتاج الى الجواب بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع والمسمى هو من حيث انه مدلول وموضوع له بل فرد من افراد الموضوع له فتغايرا قلنا نعم الا ان وجه تمسك الاولين ان في مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذي هو من جملة الاسماء مسماه الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسماه الذي هو الذات الا ان الاية الاخرى يرد اشكال الاضافة ووجه تمسك الاخرين ان في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن الرحيم والعليم والقدير وغير ذلك مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو من الذات الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا فان قيل فظهر ان ليس الخلاف في لفظ الاسم ذاته في اللغة موضوع للفظ الشيء او لمعناه بل في الاسماء التي من جملتها لفظ الاسم ولا خفاء في انها اصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اريد بالاسم المدلول فلا خفاء في ان مدلول اسم الشيء ومفهومه نفس مسماه من غير احتياج الى اسناد لا بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته فما وجه هذا الاختلاف المستمر بين كثير من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع في كلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد به نفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظه يعبر عنه كقولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وقد اوردنا لهذا زيادة توضيح وتفصيل في فوايد شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى فقد يراد به نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع وقد يراد بعض افراده كقولنا جاءني انسان ورايت حيوانا وقد يراد جزؤها كالناطق او عارض لها كالضاحك فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في ان اسم الشيء نفس مسماه ام غيره

قال **البحث الثاني** لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما بما يستحيل في حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي رحمه الله فقال بجواز الصفة وهو ما يدل على معنى زايد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات ويشكل هذا بمثل الاله اسما للمعبود والكتاب اسما للمكتوب والرحيم اسما لما رم من العظام اي بلي وباسماء الزمان والمكان والالة ولعل المتكلم يلتزم كونها صفات وان كانت اسماء عند النحاة وقد اوردنا تمام تحقيق الفرق في فوايد شرح الاصول لنا انه لا يجوز ان يسمى النبي صلعم بما ليس من اسمائه بل لو سمي واحد من افراد الناس بما لم يسمه به ابواه لما ارتضاه فالباري تعالى وتقدس اولى قالوا اهل كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خداي وتنكري وشاع ذلك وذاع من غير نكير وكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعي وهذا ما يقال انه لا خلاف فيما يرادف الاسماء الواردة في الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من باب العمليات وافعال اللسان وقال الامام الغزالي اجراء الصفات اخبار بثبوت مدلولاتها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بالدلايل الدالة على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى لا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجرى ذلك فان قيل فلم لا يجوز مثل العارف والعاقل والفطن والذكي وما اشبه ذلك قلنا لما فيه من الايهام لشهرة الاستعمال مع خصوصية تمتنع في حق الباري تعالى فان المعرفة قد تشعر بسبق العدم والعقل بما يعقل العلم اي يحبسه ويمنعه والفطنة والذكاء بسرعة ادراك ما غاب وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك حتى قالوا ان الدراية تشعر بضرب من الحيلة وهو

136

137

١٦١

المبحث الثالث مدلول الاسم قد يكون نفس الذات وقد يكون ماخوذا باعتبار الاجزاء وبعض العوارض من الصفات والافعال والسلوب والاضافات وبهذا الاعتبار تكثر اسماء الله تعالى ولا خفاء في امتناع الثاني واختلفوا في الاول وزعموا انه فرع الاختلاف في العلم بالذات وليس بشيء لجواز ان يكون الواضع هو الله تعالى او يكفي العلم بالذات بوجه ما ولهذا ذهب المحققون الى ان الله علم للذات فان قيل ما يصح اتصاف الباري به كثير جدا وقد ورد في الكتاب والسنة ما يزيد على مائة وخمسين فما وجه الحصر في التسعة والتسعين قلنا بعد تسليم دلالة اسم العدد على نفي الزيادة يجوز ان يكون قوله صلى الله عليه وسلم من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف ويكون الاسم الاعظم داخلا فيها مبهما لا يعرفه الا نبي قصة او خارجا وزيادة شرفه بالنسبة الى ما عداها على ان الرواية المشتملة على تفصيل التسعة والتسعين مما ضعفه كثير من المحدثين

وهو اعمال الفكر والروية وما فيه ايهام لا يجوز بدون الاذن وفاقا كالصبور والشكور والحليم والرحيم فان قيل فقد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه مع وروده في الشرع بها كالماكر والمستهزئ والمنزل والمنشئ والحارث والزارع والرامي قلنا لا يكفي في صحة الاجراء على الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب قال **المبحث الثالث** مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وقد يكون ماخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون ماخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات ولا خفاء في تكثر اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركيب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات فقيل جائز بل واقع كقولنا الله فان الجمهور على انه علم لذاته المخصوصة وكونه ماخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام ومشتقا من اله يأله اذا وله او لاه يليه اذا احتجب لا ينافي ذلك بل هو اذا تنوسي او غير فكل من الالفاظ والاسماء والفاسدة لا يقدح في العلمية ولا يقتضي الوصفية وقيل غير جائز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقول الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى وبانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه لكونه حقيقة ذات واجب الوجود فالموضوع له يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة واما الاستدلال بان اسم الله تعالى لا يكون الا حسنا والحسن انما هو بحسب الصفات دون الذات وبان اسم العلم انما يكون لما يدرك بالحس ويتصور في الوهم وبان العلم قايم مقام الاشارة ولا اشارة الى الباري تعالى وبان العلم لا يكون الا لغرض التمييز عن المشارك في النوعية والجنسية فلا يخفى ضعفه فان قيل اعتبار السلوب والاضافات يقتضي تكثر اسمائه تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تتناهى بحسب لاتناهي الاضافات والمغايرات فما وجه التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث على انه قد دل الدعاء الماثور عن النبي صلعم على ان لله تعالى اسماء لم يعلمها احدا من خلقه واستاثر بها في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة اسامي خارجة عن التسعة والتسعين كالباري والكافي والدايم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم والقريب والوتر والفاطر والعلام والمليك والاكرم والمدبر والرفيع وذي الطول وذي المعارج وذي الفضل والخلاق والمولى والنصير والغالب والرب وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب ومولج الليل في النهار ومولج النهار في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد والحنان ورمضان وقد شاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشيء والموجود والذات والازلي والصانع والواجب وامثال ذلك اجيب بوجوه الاول ان التنصيص على اسم العدد قد لا يكون لنفي الزيادة بل لغرض اخر كزيادة الفضيلة مثلا الثاني ان قوله من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف كقولك للامير عشرة غلمان يكفون مهماته تريد ان لهم زيادة تدرب واشتغال بالمهمات او ان هذا القدر عن علامة الجنة كاف لمهماته من غير افتقار الى الاخرين فان قيل ان كان اسمه الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف يختص ما سواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف يصح انه مما يختص بمعرفته نبي او ولي وانه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان اصف بن برخيا انما جاء بعرش بلقيس لانه قد اوتي الاسم الاعظم قلنا يحتمل ان يكون خارجا ويكون زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالتها بالاضافة الى ما عداه وان يكون داخلا مبهما لا يعرف بعينه الا نبي او ولي الثالث ان الاسماء منحصرة في التسعة والتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح ولا خالية عن الاضطراب والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها ضعفا وعلى هذا يظهر معنى قوله عم انه وتر يحب الوتر اي جعل الاسماء التي بها نفسه تسعة وتسعين ولم يكملها ماية لانه وتر يحب الوتر ويكون معنى احصائها الاجتهاد في التقاطها من الكتاب والسنة وجمعها وحفظها على ما قال بعض المحدثين انه صح عندي قريب من ثمانين يشتمل عليه الكتاب والصحاح من الاخبار والباقي ينبغي ان يطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد والمشهور ان معنى احصائها عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغي ان تذكر بلا اعراب ليكون احصاء وتكمل بما هو مضاف كمالك الملك وذو الجلال وقيل حفظها او التأمل في معانيها

قال **المقصد السادس في السمعيات** وفيه فصول اربعة مباحث النبوة ومباحث المعاد ومباحث الاسماء والاحكام وما يليها ومباحث الامامة قوله **الفصل الاول في النبوة** وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شانه واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة

١٢٨

خص بشريعة وكتاب والبعثة لتضمنها مصالح لا تحصى لطف من الله تعالى ورحمة يختص بها من يشاء من عباده من غير وجوب عليه خلافا للمعتزلة ولا عنه خلافا للحكماء وبعقل الله ... دينا بالي الى مقتضى الحكمة يجب ان يقع لامتناع السفه كالمعادم ووقوعه لامتناع الجهل وللمنكرين شبه احدها انها تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى ولا سبيل ورد بجواز نصب الادلة او خلق العلم الضروري الثاني انها عبث لان ما حسن عقلا يفعل وما قبح يترك وما لم يحسن ولم يقبح يفعل حسب المصلحة ورد بانها تعاضد العقل فيما ... وتعاونه فيما لا يستقل وتدفع الاحتمال فيما يظن وتبين الطريق فيما لا يدرك مع ان التفويض الى العقول المتفاوتة مظنة الاختلاف المخل بالنظام الثالث ان مبناها على التكليف بما لا ... به العبد لتضرره ولا المعبود لتعاليه مع ما فيه من شغل السر عن التوجه التام ورد بان نفعه جدا غالب الرابع ان في الشرائع ما يشعر بانها ليست من عند الله كافعال الصلوة والحج والوضوء والغسل وغير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل ورد بانها ابتلاء وتاكيد للملكة الامتثال عند الظاهريين وحكم واسرار خفية ظاهرة على المحققين ...

وان كان من النبا وهو الخبر لانبائه عن الله فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة قوله المبحث الاول النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد يخص بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله بكتاب او الهام او تنبيه في المنام ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى منها معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال الافعال التي يحسن تارة ويقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها ومنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار وتكرار مع ما فيها من الاخطار ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلهذا قال المعتزلة بوجوبها على الله والفلاسفة بلزومها في حفظ نظام العالم على ما سيجيء والحاصل ان النظام المؤدي الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبياء فيجب على الله عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا للعباد وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري عز وجل فيستحيل ان لا يوجد لاستحالة السفه عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا في ذلك وعولوا على ضروب من الاستدلال مرجعها الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث كما في خلق الماء وبه التي لا تتميز عن السموم المهلكة الا بالتجارب التي لا يفي بها الاعمار وخلق الابدان التي ليس لها بد من الغذاء الا الغذاء وخلق نوع الانسان المفتقر في البقاء الى الاجتماع لا ينتظم بدون بعثة الانبياء وخلق العقل المائل الى المحاسن النافر عن القبائح الجازم بانه نشر فيه وكماله في العلم بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضيها من الامتثال والاجتناب وانه لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر الى بيان ممن اوجدها ودعا الى الاتيان بالبعض منها والانتهاء عن البعض كالمجمل من الخطاب فان خلق العقل مائلا الى المحاسن نافرا عن القبائح بمنزلة الخطاب في كونه دليلا على الامر والنهي اللذين هما من الصفات القائمة بذاته تعالى اذ لا معنى لهما سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع وكما جعل بعض الافعال الحسنة قد يجد عاقبته فيجب وقد يذم فيحرم كالصوم مثلا فلو لم يكن له بيان من الشارع لكان في ذلك اباحة ترك الواجب واباحة مباشرة المحظور وهو خارج عن الحكمة فظهر بهذه الوجوه وامثالها انه لا بد من النبي البتة ولهذا كان في كل عصر للعقلاء نبي او من يخلفه في اقامة الدليل السمعي وكان الغالب على المتمسكين بالشرائع سلوك طريق الحق وسبيل النجاة والرشاد مع اشتغالهم باكتساب اسباب المعاش وخلو اكثرهم عن صناعة النظر وحذاقة الذهن وعلى الفلاسفة المتشبثين باذيال العقل العدول عن الصواب والوقوع في الضلال مع رجاحة عقولهم ودقة انظارهم واقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف الالهية والعلوم اليقينية وانت خبير بان في ترويج امثال هذا المقال توسيع مجال الاعتزال فانهم لا يعنون بالوجوب على الله سوى ان تركه قبيح مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة فالحق ان البعثة لطف من الله ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف ولا تبتني على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته قال وللمنكرين المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة جمع من الهند اصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقايدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السماء ثم

١٢٩

ومنهم من لاح ذلك منه على افعاله واقواله كالمحترزين على الخلاعة وعدم المبالاة ونفي التكاليف ودلالة المعجزات وهولاء آحاد او باش من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها ملة ونحلة وبالجملة للمنكرين شبه الاولى ان البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله ولا سبيل الى ذلك والجواب المنع لجواز ان ينصب دليلا او يخلق علما ضروريا الثانية وهي للبراهمة ان ما جاء به النبي اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل وان لم يكن نبي او مخالفا له قبيحا عنده فيرد ويترك وان جاء به النبي واياما كان لا حاجة اليه فان قيل لعله لا يكون حسنا عند العقل ولا قبيحا قلنا فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يعارض تنجز الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط والجواب ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي ويؤكده بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل فيدل عليه ويرشده وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه النبي او يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقاتل ومفض الى اختلال النظام وان فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها على ما تقدم الثالثة ان العمدة في باب البعثة هي التكليف وهي عبث لا يليق بالحكيم اذ لا يشتمل على فائدة للعبد لكونه في حقه مضرة ناجزة ومشقة ظاهرة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع وايضا فيه شغل للقلب عما هو غاية الاعمال ونهاية الكمال اعني الاستغراق في معرفته والفناء في عظمته والجواب ان مضارة الناجزة قليلة جدا بالنسبة الى منافعها الدنيوية والاخروية الظاهرة لذوي الواقفين على ظواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية واذا تاملتم فالتكليف صرف الى ما ذكرتم لا شغل عنه على ما لا يخفى الرابعة وهي لاهل الخلاعة المنهمكين في اتباع الهوى وترك الطاعة انا نجد الشرائع مشتملة على افعال وهيئات لا يشك في ان الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يامر بها كما نشاهد في الحج والصلوة وكغسل بعض الاعضاء لتلوث بعض آخر الى غير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل والجواب انها امور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء للمكلفين وتطويعا لنفوسهم وتاكيدا للملكة امتثال الاوامر والنواهي ولعل فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله والراسخون في العلم وقد اشار الى بعض الخائضين في بحار اسرار الشريعة الخامسة الفرع في ثبوت المعجزة ووجه دلالتها وتعليلها سيأتي باجوبتها قال المبحث الثاني المعجزة ماخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين بناء على راي الاشعري ان هذا تجوز اذ هو استعمال العجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد للقدرة وانما يتعلق بالموجود وبالمقدور عليه حتى ان عجز الزمن انما هو عن القعود يعني انه وجد منه اضطرارا لا اختيارا فلو تحقق العجز عن المعارضة لوجدت المعارضة الاضطرارية والمعجزة في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار ومن اقتصر على الفعل جعل المعجزة ههنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات الارهاصية التي تتقدم بعثة الانبياء وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة كذا ذكره الامام الرازي وفيه نظر اما اولا فلانه لا بد من قيد الظهور على يد المدعي ومن جهة احتراز عمن اتى الكاذب بمعجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه وعن ان يقول معجزتي ما ظهر مني في السنين الماضية فقد صرحوا بانه لا عبرة بذلك وحتى قيد الموافقة للدعوى احترازا عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي فعل من الله او ما هو قائم مقام الفعل يقصد به التصديق وقال بعض الاصحاب هي امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة واما ثانيا فلان القوم عدوا من المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدي ولا مقصود به اظهار الصدق لعدم الدعوى حينئذ كاظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك واما ثالثا فلان المعجز قد يتاخر عن التحدي كما اذا قال معجزتي ما يظهر مني يوم كذا فظهرت ويمكن الجواب عن الاول بان ذكر التحدي مشعر بالتقييدين فان معناه طلب المعارضة فيما جعله شاهدا للدعوى وتعجيز الغير عن الاتيان بمثل ما ابداه تقول تحديت فلانا اذا بارزته في الفعل ونازعته الغلبة وتحديته القراءة اي نافرته وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم يكن

معجزٍ وكذا لو ادعى الرسالة فظهر من الآية من غير استشعار منه بالتحدي قالوا ويكفي في التحدي بان يقول آية صدقي ان يكون كذا وكذا ولا يحتاج الى ان يقول هذه آيتي ولا ياتي احد بمثلها فعلى هذا لا تكون معجزة نبي ماض ولا معاصر معجزة للغير وعن القاضي ان عدّ الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب والتشبيه والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبي اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه فانما شاعت وكان يوم مظنة البعثة كما في حق نبينا عليه حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب والكهنة فارهاص اي تاسيس لقاعدة البعثة والا فكرامة محضة وان ظهرت من غيره فان كان من الاخيار فكذلك اي ارهاص او كرامة والا فارهاص محض كظهور النور في جبهة عبد الله او ابتلاء كما اذا ظهرت على يد من ادعى الالوهية فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعي النبوة فلهذا جوزوا اظهارها على يد المتأله دون المتنبي وعن القاضي ان المتأخر ان كان بزمان يسير يعد مثله في العرف مقارنا فلا اشكال وان كان بزمان متطاول فالمعجزة عند من شرط المقارنة هو ذلك القول المقارن فانه اخبار بالغيب لكن العلم باعجازه متراخي الى وقت وقوع ذلك الامر ومن جعل المعجزة نفس ذلك الامر فهو لا يشترط المقارنة وعلى التقديرين لا يصح من ذلك النبي تكليف الناس بالتزام الشرع ناجزا لانتفاء المعجزة او العلم بها لكن لو بيّن الاحكام وعلق التزامها بوقوع ذلك الامر صح عند الامام ولم يصح عند القاضي ثم المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله ممن ليس بنبي واما من نبي آخر فلا امتناع وزاد بعضهم في تفسير المعجزة قيدا آخر وهو ان يكون في زمان التكليف لان ما يقع في الآخرة من الخوارق ليست بمعجزة ولان ما يظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكاليف لا يشهد بصدق الدعوى لكونه زمان نقض العادات وتغير الرسوم قال ———— واما امكانها فضروري وقدح بعض المنكرين للنبوة في المعجزات بان تجويز خوارق العادات سفسطة او لو جازت لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا والبحر دهنا والمدعي للنبوة شخصا آخر عليه ظهرت المعجزة الى غير ذلك من المحالات وبعضهم بانها على تقدير ثبوتها لا تثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين لان جواز الكذب على كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الآحاد ولانه لو افاد لافاد خبر الواحد لان كل طبقة يفرض عدد التواتر فعند نقصان واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهر وان لم تبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير مضبوط بعدد بل ضابطه حصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دورا والجواب عن الاول ان المراد بخوارق العادات امور ممكنة في نفسها ممتنعة في العادة بمعنى انها لم تجر العادة بوقوعها كانقلاب العصا حية فان امكانها ضروري وابداعها ليس ابعد من ابتداء خلق الارض والسماء وما بينهما والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل ذهبا والبحر دهنا والشخص امثال ذلك لا ينافي الامكان الذاتي على ما سبق في صدر الكتاب وعن الثاني بان المتواترات احد اقسام الضروريات فالقدح فيها بما ذكر مع انه ظاهر الاندفاع لا يستحق الجواب واما وجه دلالة المعجزة على صدق الرسالة انها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت العادة به من ان الله يخلق عقيبها العلم الضروري بصدقه كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن ونحن اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين في العلميات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو بمشاهدة قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن في افادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم وللحاضرين فيما فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجر لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجر من ساعته ففعل فان قيل ههنا احتمالات تنفي الدلالة على الصدق والجزم به وهي انواع الاول احتمال ان لا يكون الامر من الله بل يستند الى المدعي لخاصية في نفسه او مزاج في بدنه او لاطلاع منه على خواص في بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية او اوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب الثاني احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة او اعادة اجراها او تكرير عادة لا تكون الا في دهور متطاولة كعود الثوابت الى نقطة معينة الثالث احتمال

احتمال ان يكون مما يعارض الا انه لم يعارض لعدم بلوغه الى من يقدر على المعارضة او لمواضعة من القوم ومواقفة في اعلاء كلمته او لخوف او لاستهانة وقلة مبالاة او لاشتغال بما هو اهم او عوز من ولم ينقل لمانع الرابع احتمال ان لا يكون لغرض التصديق اما لانتفاء الغرض في فعله على ما هو المذهب واما لثبوت غرض آخر مثل ان يكون لطفا بالمكلف او اجابة لدعوته او معجزة لنبي آخر او ابتلاء للعبد لينال الثواب بالتوقف عن موجبه او النظر والاجتهاد في دفعه كما في انزال المتشابه او اضلالا للخلق على ما هو المذهب عندكم من ان الله يضل من يشاء من عباده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله بان المدعي صادق فهو لا يوجب صدقه الا بعد استحالة الكذب في اخبار الله ولا سبيل الى ذلك بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لان غايته ان الكذب قبيح وهو على الله مستحيل وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع في حيز المنع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم العادية الضرورية القطعية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات كما يحصل في المثال المذكور وان كان الملك ظلوما غشوما كذوبا لا يبالي باغواء رعيته والاستهزاء برسله وتفصيلا اولا انا بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله وحده سيما في مثل احياء الموتى وانقلاب العصا حية وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر على ان مجرد التمكين وترك الدفع من قبل الحكيم القادر كاف في افادة المطلوب ولهذا ذهب المعتزلة الى ان المعجزة تكون فعلا لله او واقعا بامره او بتمكينه وثانيا ان كلامنا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته مع كونهم احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكمالهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وتمهّر كمّل اهله وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى والموسيقى في زمن داود والفصاحة في زمن محمد صلعم وثالثا انه لا خفاء ولا خلاف في ترتب الغايات والآثار على بعض افعاله وان لم يجعلها اغراضا له على انا لا نقول انه فعل المعجزة لغرض التصديق بل انها دالة على تصديق من الله فاتم بذاته سواء جعل من جنس العلم او كلام النفس او غيرهما ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لاي غرض فرض وان جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم سائر العاديات وهذا ما قال القاضي ان اقتران ظهور المعجزة بالصدق احد العاديات فاذا جوزنا انخراقها عن مجراها جاز اخلاء المعجزة عن اقترانها بالصدق وح يجوز اظهارها على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا لاستحالة العلم بصدق الكاذب ومنهم من قال باستحالته عقلا فانه لا يفضي الى التعجيز عن اقامة الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول لها لازم بمنزلة العلم لاتقان الفعل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال والماتريدية لا يجابه التسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والمتنبي وهو سفه لا يليق بالحكيم وخامسا انه بمجرد اظهار المعجزة على يده يفيد العلم بصدقه وبتصديق الله اياه من غير افتقار الى اعتبار كلام واخبار ومن ههنا يصح التمسك بخبر النبي في اثبات الكلام وامتناع الكذب والنقص على ما مر والى هذا يشير ما قال امام الحرمين انما جعل اظهار المعجزة تصديقا بمنزلة ان يقول جعلتك رسولا وانشاء الرسالة فيه كقولك جعلتك وكيلا واستنبتك لشاني من غير قصد الى اخبار واعلام بما ثبت وحصول انه يعتبر القول فيه انشاء لا اخبارا واما لو تم لنا نفي الكذب عنه بغير خبر النبي على ما سبق فلا اشكال قال ———— خاتمة لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم الصديق رضي الله عنه وبخبر من ثبتت عصمته عن الكذب كنصوص التورية والانجيل في نبوة نبينا عليه وكاخبار موسى عليه بنبوة هارون وكالب ويوشع عليهم فما ذكر امام الحرمين من انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة لان ما يقدّر دليلا ان لم يكن خارقا للعادة او كان خارقا ولم يكن مقرونا بالدعوة لم يصلح دليلا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى ابتداء على ما يصلح دليلا للنبوة على الاطلاق وحجة على المنكرين بالنسبة الى كل نبي حتى الذي لا نبي قبله ولا كتاب واما ما سياتي من الاستدلال على نبوة محمد صلعم بما شاع من اخلاقه واحواله فعايد الى المعجزة على ما نبيّن ان شاء الله تعالى قال ———— المبحث الثالث في طريقة الفلاسفة هم يقررون بالاحتياج الى النبي والشريعة وبثبوت المعجزة لكن يقررون ذلك على وجه لا يوافق ما علم بالضرورة من الدين اما تقريرهم في الاحتياج الى النبي فهو ان الانسان مدني بالطبع اي محتاج في تعيشه الى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه

المبحث الثالث

١٣٤

من الغذاء المواتي واللباس الواقي من الحر والبرد والمسكن الملايم بحسب الفصول المختلفة والسلاح الحامي عن السباع والأعداء فان كل ذلك مما يحصل
بالصناعات ولا يمكن للانسان الواحد القيام بجميعها بل لا بد ان يخبز هذا لذلك وذلك يخيط لآخر وآخر يتخذ الابرة الى غير ذلك من المصالح التي لا بقاء للنوع
بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك لا يتم الا بمعاملات فيما بينهم ومعاوضات ولا ينتظم الا بقانون متفق عليه مبني على العدل والانصاف ضابط لما لا
حصر له من الجزئيات لئلا يضيع الجور فيختل امر النظام لما جبل عليه كل احد من ان يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه وذلك القانون هو الشرع ولا
بد من شارع يعين على ما ينبغي متميزا عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل واستحقاق طاعة وانقياد والا لما قبلوه ولم ينقادوا له وان
يكون انسانا يخاطبهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون ويراجعونه في مواضع الاحتياج ومظان الاشتباه فتلك الخصوصية هي البعثة والنبوة
وذلك الانسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات في حق من يخرج من مصالح البقاء هو النبي فلا بد من امر مختص يدل على ان
شريعته من عند ربه وينبغي لمن وجب عليه ان يقر بنبوته وينقاد له هو المعجز قالوا وهذا الانسان هو الذي يجتمع فيه خواص ثلث هي الاطلاع على
المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه وتبيين ذلك على ما شرح في الشفاء وغيره انه يكون كاملا في قوته النفسانية
اعني الانسانية والحيوانية المدركة والمحركة بمعنى ان نفسه القدسية بصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالمبادي العالية المنتقشة بصور الكائنات
ماضيها وحاضرها وآتيها وقلة التفاتها الى الامور الجاذبة الى الخسة السافلة تكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للنوع دفعة او قريبا من دفعة اذ لا بخل
ولا احتجاب وانما المانع هو انجذاب القوابل الى عالم الطبيعة وانغماسها في الشواغل من عالم العقل وان قوته المتخيلة تكون بحيث تمثل لها
العقول المجردة صورا واشباحا يخاطبونه ويسمعونه كلاما منظوما وان قوته المحركة تكون بحيث يطيع لها هيولى العناصر فتتصرف فيها تصرفها في
بدنها فيعنون بالخصائص خصائص هذه القوى وبمشاهدة الملك هذا المعنى فلا يرد الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق
العادات قد يوجد لغير الانبياء فلا يكون من خواصهم وان مشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد عبارة لا يقولون بمعناها على ان الخاصة
قد تطلق على الاضافية وان ما ذكر بمجرد اعتبار مقارنته بالتحدي يصير خاصة حقيقية واما تقريرهم في المعجزات فحاصله انه لا
يبعد ان يختص بعض النفوس الانسانية بقوى هي مبدأ لافعال غريبة بسبب ما لها من الخصوصية الشخصية او بسبب امر طار
عليها من غير اكتساب او حاصل لها بالاكتساب على ما هو شأن اكثر الاولياء وهذا لاختلاف النفوس بحسب النوع وتفصيلا
ان المشهور من معجزات الانبياء وكرامات الاولياء بحسب القوى الانسانية والقوى الحيوانية باعتبار الحركات والسكنات
فالاول الاطلاع على المغيبات وليس ببعيد لتحققه في حال النوم على ما تعرفه من نفسك وتسمعه من غيرك وسبب ذلك اتصال النفس
بالمبادي العالية اعني العقول والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يستند اليها من الحوادث لما تقرر من انها عالمة بذواتها
وان العلم بالعلل والاسباب يوجب العلم بالمعلولات والمسببات غاية الامر ان علم العقول بالحوادث لا يكون الا على وجه كلي
خال عن قيد الزمانية وخصوص الوقتية والكائنات قد يدركونها على الوجه الجزئي بما يجعلها جزئية بمعونة الحواس الباطنة على ما
قرره الحكماء واما الانسان فيه النفوس السماوية كذلك على ما يراه بعضهم ومعنى اتصال النفس بالمبادي العالية صيرورتها
مستعدة لفيضان العلوم عليها بحصول النوع لها وزوال المانع اعني الشواغل الحسية عنها بمنزلة مرآة مجلوة تحاذي شطر
الشمس ولا يلزم من ذلك انتقاشها بجميع ما في المبادي من الصور لان قبول كل صورة استعدادا يخصها والثاني ظهور حركات
وافعال تعجز عن امثالها امثاله كهبوب رياح وزلازل وحرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة وانفجار المياه من
الاحجار بل من الاصابع وليس ببعيد لان علاقة النفس مع البدن انما هي بالتدبير والتصرف لا الحلول والانطباع فيجوز ان يكون
بعض من النوع بحيث يتصرف في اجسام آخر غير بدنها بل في كلية العناصر حتى كانها نفس لعالم العناصر والثالث الامساك
عن القوت مدة غير معتادة وليس ببعيد كما في بعض الامراض لاشتغال الطبيعة بهضم الاخلاط الفاسدة وتحليل المواد الردية
عن تحليل المواد المحمودة والرطوبات الاصلية المحوج الى البدل فيجوز في حق الاشخاص الكاملة لانجذاب نفوسهم الى جناب القدس

موجب النبوة

١٣٥

القدس بالكلية واستتباعها القوى الجسمانية التي بها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بذلك بل لا يبعد ان يكون هذا في حق هؤلاء
اولى واقرب منه في المرض لكون احتياج المريض الى الغذاء اشد واوفر اما اولا فلتحلل رطوباته بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج
واما ثانيا فلفرط احتياجه الى حفظ القوى البدنية بحفظ الرطوبات التي بها تعتدل الحرارة الغريزية وذلك بما عرض لها بسبب المرض
المضادة لها من الفتور واما ثالثا فلاختصاص العارف بامر يقتضي الاستغناء عن الغذاء وهو السكون البدني الحاصل بسبب ترك
القوى البدنية افاعيلها عند متابعتها النفس واما تقريرهم لنزول الوحي وظهور الملك مع انه من المجردات دون الاجسام فهو ان النائم ومن
يجري مجراه في عدم استيلاء الحواس عليه قد يشاهد صورا غريبة ويسمع اصواتا عجيبة ليست بمعدومة صرفة ولا موجودة في الخارج بل
في القوة المتخيلة والحس المشترك وربما لا يكون متادية اليه من طرق الحواس الظاهرة بل من عالم آخر فلا يبعد ان يكون لبعض افراد الانسان
نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم العقل قليلة الالتفات الى عالم الحس متخيلة شديدة جدا قوية التلقي من عالم الغيب قليلة الانغماس
في جانب الظاهر لا يعصيها المصورة ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة ويحصل لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم
الغيب ويمثل لقوته المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا محسوسة سيما العقل الفعال الذي له اختصاص بعالم العناصر
فتخاطبه وتحدث في سمعه كلاما مسموعا يحفظ ويتلى ويكون ذلك من قبل الله وملائكته لا من الانسان وهذا معنى الوحي ونزول الملك والكتاب
وقد يكون ذلك على غاية الكمال فيعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم وسماع كلامه من غير واسطة واما تقريرهم في كون النبي مبعوثا من قبل
الباري بحفظ النظام وصلاح العباد في المعاش والمعاد مع انهم لا يثبتون له الفعل بالاختيار والعلم بالجزئيات ويقطعون بان تبدل
جميع المبادي العالية لا يفعل لغرض في الامور السافلة فهو ان العناية الالهية للمخلوقات اعني احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على
الوجه الاليق في الاوقات المترتبة التي يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذي
التي من جملته وجود الشرع والشارع ووجوب ما به يكون النظام على وجه الصواب فيجب ذلك عنه وعن احاطته بكيفية الصواب في ترتيب
وجود الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم على احسن النظام وان لم يكن هناك انبعاث قصد وطلب منه له وهذا ما قال في الشفاء
ان العناية الالهية تقتضي المصالح التي لها منفعة ما في البقاء كانبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين
فكيف لا تقتضي المنفعة التي هي في محل الضرورة للبقاء وتمهيد نظام الخير واساس المنافع كلها وكيف لا يجب وقد وجد ما هو مبني عليها
ومتعلق بها وكيف يجوز ان يكون المبدأ الاول والملائكة بعده يعلمون ذلك ولا يعلمون هذا ففي الجملة قالوا بوجوب البعثة ولزوم النبوة
فمن قال هي واجبة في الحكمة اراد تبقية النظام على الوجه الاليق ومن قال في العناية اراد تمثل النظام في علمه الشامل ومن قال في الطبيعة اراد له
تمثل النظام في علمه الشامل ومن قال في الطبيعة اراد وجود النظام الكامل ولقد افصح عن المقصود بعض الافصاح من قال ان المدبر الذي
سوق النوع من النقصان الى الكمال لا بد ان يبعث الانبياء ويمهد الشرايع كما هو موجود في العالم ليحصل النظام ويتعيش الاشخاص ويمكن
لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله فالمبحث الرابع محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق ولم يخالف
في ذلك من اهل الملل والاديان الا البعض من اليهود والنصارى وحجتنا انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي لما بينا
اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس في الوضوح والاشراق واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقران واخبر عن المغيبات
واظهر افعالا على خلاف المعتاد بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد فلنتكلم في الانواع الثلثة اما النوع الاول ففيه
ثلاث مقامات اعجاز القران ووجه الاعجاز ودفع شبه الطاعنين اما المقام الاول فهو انه صلى الله عليه تحدى بالقران ودعا الى الاتيان
بسورة مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية
الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة والدفاع عن الاحساب وركوب الشطط في هذا الباب فعجزوا حتى آثروا المقاتلة على المعارضة
وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع

ذكر قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالات وقلة الالتفات
والاشتغال بالمهمات واما المقام الثاني فالجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة
على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام ومع اشتماله على الاخبار عن المغيبات
الماضية والآتية كما سنذكره وعلى دقايق العلوم الالهية واحوال المبدأ والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية للمصالح
الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين ويتجلى على المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة
وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم او بسلب العلوم التي لا بد منها
في الاتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها الله وهذا هو المختار عند المرتضى وتحقيقه انه كان عندهم
العلم بنظم القرآن والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده هذان العلمان يتمكن من الاتيان بالمثل الا انهم ١٣٦
كلما حاولوا ذلك ازال الله تعالى من قلوبهم تلك العلوم وفيه نظر واحتجوا اولا بانا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات
السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة وثانيا بان الصحابة
عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود رضي الله عنه قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين
ولو كان نظم القرآن معجزا بفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه بعينها
شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصايد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه
واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي صلى الله عليه وسلم لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط
والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا وقيل اعجازه بنظمه الغريب
المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسايل والاشعار وقيل بسلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل باشتماله على دقايق العلوم
وحقايق الحكم والمصالح وقيل باخباره عن المغيبات ورد بان حاقات سيلمة من جملة ما يعارض ذلك النظم وبانه كثيرا ما يسلم كلام
البلغاء عن الاختلاف والتناقض وبتشمل كلام الحكماء على العلوم والحقايق والاخبار عن المغيبات التي لا يوجد الا في قليل من الكتاب
فان قيل لا يظهر فرق بين كون الاعجاز بنظم الخاص وكونه ببلاغة النظم ليجعلا مذهبين متغايرين ويجعل كون الاعجاز بالامرين جميعا مذهبا
ثالثا ينسب الى القاضي على ما قال امام الحرمين ان وجه الاعجاز عندنا هو اجتماع الجزالة مع الاسلوب والنظم المخالف لاساليب كلام العرب
من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام
وربما يتوهم نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل فلزم كون الاعجاز بالنظم البديع
مع الجزالة اعني البلاغة وهو التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف وافٍ بتأدية المقصود من غير مزيد ثم قال وفي القرآن سوى النظم والبلاغة
وجهان آخران من الاعجاز هما الاخبار عن قصص الاولين من غير سماع وتلقين والاخبار عن المغيبات المستقبلة متكررة متوالية قلنا
معنى الاول ان نظم القرآن وتركيبه يخالف المعتاد من اساليب كلام العرب اذ لم يعهد فيه ~~غير مزيد ثم قال وفي القرآن سوى النظم والبلاغة~~
كون المقاطع على مثل يعلمون ويفعلون والمطالع على مثل يا ايها الناس ويا ايها المزمل والحاقة ما الحاقة وهم يتساءلون وامثال ذلك ومعنى
الثاني ان نظمه بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحد الخارج عن طوق البشر وكان معنى النظم على الاول ترتيب الكلمات وضم بعضها
الى البعض وعلى الثاني جمعها مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل على ما قال عبد القاهر ان النظم هو توخي معاني
النحو فيما بين الكلم على حسب الاغراض التي يصاغ لها الكلام ولهذا زيادة بيان في بعض كتبنا في فن البيان وقد استدل على بطلان
الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع
قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء

١٣٧

الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت
الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي
انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغي
ان يؤتى بالكل في اعلى الطبقات لكونه ابلغ في خرق العادة والمذهب ان الله تعالى قادر على ان يأتي بما هو افصح مما اتى به وابلغ وان بعض
الآيات في باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية بالنسبة الى سورة الكافرين مثلا قلنا هذا ادخل بالغرض
وادخل في المقصود عند ارباب الصنايع يبرز من مصنوعاته ما ليس غاية مقدوره ونهاية مجهوده ثم يدعو جماهير الحذاق في الصناعة الى ان يأتوا بما
يوازيه او يدانيه لادون ما القاه واهون ما ابداه واما المقام الثالث فاشراف العرب مع كمال حذاقتهم في اسرار الكلام وفرط عداوتهم للاسلام
لم يجدوا فيه للطعن مجالا ولم يوردوا في القدح مقالا ونسبوه الى السحر على ما هو دأب المحجوج المبهوت تعجبا من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته
واعترفوا بانه ليس من جنس خطب الخطباء او شعر الشعراء وان له لحلاوة وعليه لطلاوة وان اسافله لمغدقة واعاليه لمثمرة ثم نزلوا عن المعارضة
على المحاربة والمقاتلة على المجادلة وانه لم يتأت الا انه تمت على كره من المشركين ورغم المعاندين وحين انتهى الامر الى من بعدهم من اعداء
الدين وفرق الملحدين اخترعوا مطاعن ليست الا سخرية للساخرين وضحكة للناظرين منها ان فيه كلمات غير عربية كالاستبرق والسجيل
والقسطاس والمقاليد فكيف يصح انه عربي مبين ورد بان ذلك من توافق اللغتين او المراد انه عربي النظم والتركيب او الكل عربي على سبيل
التغليب ومنها ان فيه خطأ من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران وان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون ولكن الراسخون في العلم
منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلاة ورد بان كل ذلك صواب على ما بين في علم الاعراب ومنها ان
فيه مما يكذبه حيث اخبر بانه لا يتيسر للبشر والجن الاتيان بمثل سورة منه واقل السور ثلث آيات ثم حكى عن موسى مع اعترافه بل الانس والجن
بان هارون افصح منه مقدار اصدق عشر آيات منه وهي قوله رب اشرح لي صدري ويسر لي امري الى قوله انك كنت بنا بصيرا ورد بان المحكي
لا يلزم ان يكون لهذا النظم بعينه على ان المختار عند البعض في المتحدى به سورة من الطوال او عشر من الاوساط ومنها ان فيه متشابهات
يتمسك بها اهل الغواية كالمجسمة بمثل الرحمن على العرش استوى ورد بانها لنيل المثوبة بالنظر والاجتهاد في طلب المراد او لفوايد لا تخفى
بالرجوع الى الراسخين في العلم ومنها ان فيه عيب التكرار كاعادة قصة فرعون في عدة مواضع وكاعادة فباي آلاء ربكما تكذبان وويل
يومئذ للمكذبين في سورة الرحمن والمرسلات ورد بانه ربما يكون من محاسن الكلام على ما يعرفه علماء البيان فيما وقع منه في القرآن
ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وانت تجد فيه من الاختلاف المسموع من اصحاب القراءة ما يربى على
اثني عشر القاف ورد بان المراد من الاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن رتبة الاعجاز لا يقال
تقرير الطعن فاسد عن اصله لانه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم لانا نقول اللازم هو مبني على ان كلمة لو في اللغة تفيد
انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط يعني عدم وجدان الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا جعلت كلمة لو في الآية على ما هو قانون
الاستدلال كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهو استدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم اي لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن من
عند غير الله وتمام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا لتلخيص المفتاح ومنها ان فيه التناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يسئل عن ذنبه
انس ولا جان مع قوله فوربك لنسئلنهم اجمعين عما كانوا يعملون ليس لهم طعام الا من ضريع مع قوله ولا طعام الا من غسلين الى غير
ذلك من مواضع يتوهم فيها تناقض الكلامين ورد بمنع وجود شرايط التناقض وقد بين ذلك على التفصيل في كتب التفسير ومنها ان فيه
الكذب المحض كقوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم للقطع بان الامر للسجود لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا
ورد بان المراد خلق ابينا آدم وتصويره ومنها ان فيه الشعر من كل بحر وقد قال وما علمناه الشعر فمن الطويل فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر ومن المديد واصنع الفلك باعيننا ومن البسيط ليقضي الله امرا كان مفعولا ومن الوافر ويخزهم وينصركم عليهم

١٣٨

فمنه قصص الانبياء وغيرهم ومن المستقبلة الواردة في التنزيل قوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها. الم غلبت الروم الى قوله لا يخلف الله وعده ولكن اكثر الناس لا يعلمون سيهزم الجمع
المسجد الحرام ونحو ذلك وفي الحديث قوله صلى الله عليه وسلم لعلي كرم الله وجهه تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين وقوله لعمار رضي الله عنه ستقتلك الفئة الباغية
وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها واخباره بزوال ملك كسرى وقيصر وباستيلاء الاتراك وغير ذلك **واما النوع الثالث** فكان النور الذي كان ينتقل في آبائه وولادته
مختونا مسرورا ورؤيته من خلفه وكاتصافه بغاية الصدق والامانة والعفة والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع والشفقة والصبر والمعارف والمكارم والمعجزات
وكخرور الاوثان وسقوط شرف قصور الاكاسرة ليلة ولادته واظلال السحاب عليه وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه وحنين الجذع
وشهادة الشاة المسمومة وتسبيح الحصى ونحو ذلك مما لا يكاد يحصى

ويشف صدور قوم مؤمنين ومن الكامل والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن الهزج تالله لقد آثرك الله علينا ومن الرجز ودانية
عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا ومن الرمل وجفان كالجواب وقدور راسيات ومن السريع قال فما خطبك يا سامري ومن المنسرح
انا خلقنا الانسان من نطفة ومن الخفيف ارأيت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ومن المضارع يوم التناد يوم تولون
مدبرين ومن المقتضب في قلوبهم مرض ومن المجتث المطوعين من المؤمنين في الصدقات ومن المتقارب واملي لهم ان كيدي متين
وذلك بان يجري كون اللفظ على هذه الاوزان لا يكفي بل لا بد من تعمد الوزن وعند البعض من التقفية على ان في كثير مما ذكر نوع تغيير ولكن
فالتقليب باب واسع فاك **واما النوع الثاني من انواع المعجزات** اخباره عن الغيوب الماضية والمستقبلة اما الماضية
فكقصة موسى وفرعون وقصة يوسف عليه وقصة ابراهيم ونوح ولوط وغيرهم على تفاصيلها وطولها من غير سماع من احد ولا تلقن من كتاب
على ما اشار الله بقوله ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما المستقبلة فمنها ما في القرآن الحكيم
كقوله تعالى وعد الله لا يخلف الله وعده سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب سيهزم الجمع ويولون الدبر ستدعون الى قوم اولي بأس شديد
ليستخلفنهم في الارض لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين كله لا يأتون بمثله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ان الذي فرض عليك
القرآن لرادك الى معاد ومنها ما ليس فيه كقوله لعلي رضي الله عنه تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين ولعمار تقتلك الفئة
الباغية وقوله على زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها وقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة
وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله وباستيلاء الاتراك الى غير ذلك مما ورد في صحاح الاحاديث
وقد اقترنت بدعوى النبوة فيتميز عن الكرامات وبطهارة النفس وصلاح الاعمال وترك المراجعة الى احوال الكواكب والنظر في الامارات
فيتميز من السحر والكهانة والنجوم ما مثال ذلك قوله **واما النوع الثالث من انواع المعجزات** افعال ظهرت منه عليه السلام على خلاف العادة تزيد
على الف فصلت في دلائل النبوة بعضها ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها تصديقية ظهرت بعدها وتنقسم الى امور ثابتة في ذاته
وامور متعلقة لصفاته وامور خارجة عنهما فالاول كالنور الذي كان ينتقل من آبائه الى ان ولد وكولادته مختونا مسرورا واضعا احدى
يديه على عينيه والاخرى على سوءته وما كان من خاتم النبوة بين كتفيه وطوله فانه عند الطويل ووساطته عند الوسيط وكونه من خلفه
كان يرى من قدامه والثاني كاستجماعه الغاية القصوى من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع
لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب النبوة والمواظبة على مكارم الاخلاق وكبلوغه النهاية في العلوم والمعارف بالله
وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية وكونه مجاب الدعوة على ما دعا لابن عباس رض بقوله اللهم فقهه في الدين فصار امام المفسرين
ودعا على عتبة بن ابي لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد وعلى مضر بقوله اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعل
عليهم سنين كسني يوسف فمنع الله القطر عنهم سنين وعلى من لحقه من الكفار حين خرج من الغار بقوله يا ارض خذيه فساخت
قوائم فرسه والثالث كخرور الاوثان بحد الليلة الاولى وسقوط شرف قصور الاكاسرة واظلال السحاب عليه وكانشقاق القمر
وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه الى ان رويت الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعام اليسير وحنين
الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر وشكاية النوق عن اصحابها وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر بانها مسمومة وذرور
الضرع من الشاة اليابسة الجرباء لام معبد حين مسح يده عليها وخطاب الذئب ونسب ابن اوس بقوله التعجب من اخذ شاته هذا
محمد يدعوالى الحق فلا تجيبونه وتسبيح الحصى في كفه مما لا يعد ولا يحصى وقد يستدل ما سبق هو العمدة في اثبات النبوة والزام الحجة على
المجادل والمعاند وقد يذكر وجوه اخر تقوية له وتتميما وارشادا للطالب الحق وتعليما الاول انه قد اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والاوصاف
الشريفة والسير المرضية والكمالات العلمية والعملية والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل
بانه لا يجتمع الا لنبي وتفاصيل ذلك تصنيف على حدة الثاني ان من نظر فيما اشتمل عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات

وقد يستدل بوجوه اخر تشهد للمنصف بنبوته احدها ما اجتمع فيه من الكمالات العلمية والعملية والنفسانية والبدنية والخارجية الثاني ما اشتمل عليه شريعته من الاعتقادات
والعبادات والمعاملات والسياسات وغير ذلك الثالث ظهوره دينه على الاديان مع قلة الانصار والاعوان وكثرة اهل الضلالة والعدوان الرابع انه ظهر على فترة من الرسل
وفي الخلق انتشار الضلال واشتهار المحال وافتقار الى من يجدد امر الدين ويدفع فساد الملحدين ويرفع لواء المتقين ولم يكن بهذه الصفة غيره من العالمين علم
اليقين

وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها الم غلبت الروم الى قوله سيغلبون

١٣٩ لسني

والمعاملات

الخامس نصوص الكتب السماوية ففي التورية جاء الله من طور سيناء واشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران وفي الانجيل اني اطلب الى ابي وابيكم حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليط
ليكون معكم الى الابد وفي الزبور تقلد ايها المختار السيف فان ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك واما المنكرون فاكثرهم اهل جهل وعناد
وغاية متمسك الآخرين القدح في النسخ مطلقا او في نسخ دين موسى خصوصا اما الاول فلوجهين احدهما انه اما لمصلحة ظهرت او لمصلحة لم يعلمها اولا فيلزم الجهل او العبث وانهما ثم راعاها فيها
قلنا المصلحة تتجدد وثانيهما ان الحكم اما مؤقت فنفيه بعده لا يكون نسخا واما مؤبد فنسخه تناقض واما مرسل فقد علم الله اما ان يستمر الى الابد فلا يرتفع او الى غاية فبعدها لا يرتفع ولا نسخ
قلنا مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وتابيده وما بعده والمعلوم استمرار الوجوب الى وقت النسخ ولا تناقض فيه وان كان الواجب ابدا كما اذا قلت صوموا الابد واجب واما الثاني
فلوجهين احدهما تواتر التابيد مثل تمسكوا بالسبت ابدا قلنا افتراء ولو سلم فعبارة عن طول الزمان وثانيهما انه ان كان قد صرح بدوام شريعته فذاك او بانقطاعها لزم تواتر ذلك
لتوفر الدواعي ولم يتواتر او سكت عن الامرين لزم ان لا يتكرر ولا يتقرر حتى ينسخ وقد تقرر قلنا صرح بالانقطاع ولم يتواتر لقلة الدواعي والنقلة في كل طبقة او سكت وتقررت
بحكم الاصل او تكرر الاسباب

والمعاملات والسياسات والآداب وعلم ما فيها من دقائق الحكمة علم قطعا انها ليست الا وضعا الهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس الا نبيا
الثالث انه انتصب مع ضعفه وفقره وقلة اعوانه وانصاره حربا لاهل الارض آحادهم واوساطهم واكاسرتهم وجبابرتهم فضلل آراءهم
وسفه احلامهم وابطل مللهم وهدم دولهم وظهر دينه على الاديان وزاد على مر الاعصار والازمان وانتشر في الآفاق والاقطار و
شاع في المشارق والمغارب من غير ان تقدر الاعداء مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وفرط حميتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع
في اطفاء انواره وطمس آثاره على اخماد شرارة من ناره فهل يكون ذلك الا بعون الهي وتاييد سماوي الرابع انه ظهر احوج ما كان الناس
الى من يهديهم الى الطريق المستقيم ويدعوهم الى الدين القويم وينظم الامور ويضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق
للسبل والخرافة في الملل واختلال للدول واشتغال للضلال بالمحال فالعرب على عبادة الاوثان ووأد البنات والفرس
على تعظيم النيران ووطئ الامهات والترك على تخريب البلاد وتعذيب العباد والهند على عبادة البقر وسجود الحجر والشجر واليهود على
الجحود والنصارى في تيه ليس بوالد ولا مولود وهكذا سائر الفرق في اودية الضلال واخبية الخيال والخبال فيليق بحكمة الملك الحق
المبين ان لا يرسل رحمة للعالمين ولا يبعث من يجدد امر الدين وعل ظهر احد يصلح لهذا الشأن ويتيسر هذا البنيان غير محمد بن عبد
الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة
بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه افضل الصلوات واكمل التحيات الخامس النصوص الواردة
في كتب الانبياء المتقدمين المنقولة الى العربية المشهورة فيما بين اممهم اما في التورية فمنها ما جاء في السفر الخامس جاء الله من طور سيناء
واشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران يريد الاخبار عن انزال التورية على موسى بطور سيناء والانجيل على عيسى بساعير
فانه كان يسكن من ساعير بقرية تسمى ناصرة وانزال القرآن على محمد بمكة فان فاران في طريق مكة قبل العون بميلين ونصف
وسوكا فان المنزل وقريتي اليوم على يسار الطريق من العراق الى مكة ومنها ما ذكر في التورية ان اسمعيل اقام ببرية فاران يعني بادية العرب
ومنها ما جاء في السفر الخامس انه قال لموسى صلوات الله عليه اقيم لهم نبيا من بني اخوتهم مثلك واجري قولي في فيه ويقول لهم ما آمره
به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم باسمي فانا انتقم منه والمراد بني اخوة بني اسرائيل بنوا اسماعيل على ما هو المتعارف
فلا ينصرف الى من بعد موسى من انبياء بني اسرائيل ولا الى عيسى لانهم لم يكونوا من بني اخوتهم ولا الى موسى لكونه صاحب شريعة
مستأنفة فيها بيان مصالح الدارين فتعين محمد صلعم ومنها ما جاء في السفر الاول انه تعالى قال لابراهيم عليه السلام ان هاجر تلد ويكون من
ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع واما في الانجيل فمنها ما ورد في الاصحاح الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابي حتى
يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى الابد والفارقليط روح الحق واليقين وفي الخامس عشر واما الفارقليط روح القدس
الذي يرسله ابي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال واني قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك
تؤمنوا به وقوله باسمي يعني بالنبوة ومعنى الفارقليط كاشف الخفيات وفي السادس عشر اقول لكم الآن حقا يقينا ان انطلاقي
عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي لم يأتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلته اليكم فاذا جاء هو يفند اهل العالم ويدينهم ويوبخهم
على الخطيئة والبر ثم قال اذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويدبركم بجميع الحق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه واما
في الزبور فقوله تقلد ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك وقوله قال
داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعني ابعث محمدا حتى يعلم الناس ان عيسى بشر قال في تلخيص المحصل والمنقول
من هذا الكثير في كتب الانبياء المتقدمين يذكره المصنفون الواقفون على كتبهم ولا يقدر المخالف على دفعها او صرفها الى ملك او نبي آخر
الا على ان يكتمها ولقد جمع ابو الحسين البصري في كتاب غرر الادلة ما يوقف من نصوص التورية على صحة نبوة محمد عليه السلام واما المنكرون
اكثر المشركون والنصارى والمجوس ومن يجري مجراهم نبوة محمد عليه السلام بغيا منهم وحسدا وعنادا ولددا من غير تمسك بشبهة واكثر اليهود تمسكوا

وشكيتهم

حيا

١٤٠

الرابع

ويخبهم

١٤١

البحث الخامس قد دلت النصوص وانعقد الاجماع على انه مبعوث الى الناس كافة بل الى الثقلين لا الى العرب خاصة وانه خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته وانه افضل الانبياء وامته خير الامم واختلفوا في الافضل بعده فقيل آدم وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وفضله النصارى على الكل بانه روح الله وكلمته القاها الى سيدة نساء العالمين المطهرة عن الادناس وترقى في عجائب الانبياء وتكلم في المهد ولم يخل قط عن التوحيد والشرائع ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولذاتها ولم يتبع في هلاك احد ولم يمت بل رفع الى السماء واختص بمعجزات مثل الاحياء قلنا بل الافضل من كان غاية في التوحيد والمعارف وانه في الخيرات والكمالات مع ولادته من المشركين والمشركات ونشأته فيما بينهم ومن دام على ملاحظة جناب القدس مع الشغل الظاهر بما يؤدي الى نظام امر العباد في المعاش والمعاد والى رفع قواعد الحق وهدم اساس الباطل بالجهاد ومن اختص بمعجزة باقية على وجه الزمان وروضة طاهرة تاتيها الزوار وتستنزل بها البركات

بانه لو كان نبيا لزم نسخ دين موسى واللازم باطل اما اولا فلبطلان النسخ مطلقا لوجهين احدهما انه ان لم يكن لمصلحة فعبث وان كان لمصلحة عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل وان كان لمصلحة علمها واهملها اولا ثم راعاها فبدا اذ نقول ان كان في شرعية الحكم المنسوخ مصلحة لم يعلم اهمالها عند النسخ فجهل وان كان لا يعلمها فرأى رعايتها اولا ثم اهملها فبدا والجواب انه لمصلحة تجدد وحصلت بعدما لم تكن فان المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال فرب دواء يصلح في الصيف دون الشتاء ولزيد دون عمرو ولهذا ورد في التورية ان آدم امر بتزويج بناته من بنيه ثم نسخ وفاقا وثانيهما ان الحكم اما موقت مثل صم غدا فنفيه بعده لا يكون نسخا واما مؤبد مثل صم ابدا فنسخه تناقض بمنزلة قولك الصوم واجب ابدا وليس بواجب واما مرسل لا توقيت فيه ولا تابيد وحينئذ فاما ان يعلم انه يستمر ابدا فلا يرتفع للزوم الجهل او الى غاية فما فلا رفع بعدها ولا نسخ والجواب انه مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وتابيده والمعلوم عند الله استمرار الوجوب الى غاية هي وقت نسخه ورفعه ولا تناقض في ذلك سواء كان الواجب موقتا او مؤبدا بمنزلة قولك صوم الغد واجب ابدا واجب حينا وليس واجبا حين وانما التناقض في رفع الوجوب بعد تابيده كما اذا قيل الوجوب ثابت ابدا ثم نسخ فيكون زمان لا وجوب فيه وهذا الانزاع في امتناعه وهو المراد بقولهم ان النسخ يبطل التابيد وعليه يبتني امتناع نسخ شريعتنا والفرق بين كون التابيد راجعا الى الواجب او الى الوجوب مما يتضح بالرجوع الى الاصل الذي مهدناه في بحث الرؤية في قوله تعالى لا تدركه الابصار على ان التحقيق ان لا رفع ههنا وانما النسخ بيان لانتهاء حكم شرعي سبق على الاطلاق واما ثانيا فلبطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام لوجهين الاول انه تواتر النص عنه على تابيدها كما تمسكوا بالسبت ابدا وهذه شريعة مؤبدة مادامت السموات والارض والجواب انه افتراء على موسى عليه السلام ودعوى تواتر مكابرة ولو صح لما ظهر المعجز على عيسى ومحمد عليهما السلام ولاظهروه في زمانهما احتجاجا عليهما ولو اظهروه لاشتهر لتوفر الدواعي على انه كثيرا ما يعبر بالتابيد والدوام عن طول الزمان وثانيهما انه اما ان يكون صرح بدوام شريعته فيدوم او بانقطاعها ولم يتواتر او سكت عن الدوام والانقطاع فيلزم ان لا يتكرر ولا يتقرر الى اوان النسخ وقد تقرر والجواب انه صرح بانقطاعها بالناسخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي وقلة الناقلين في بعض الطبقات او لم يبق من اليهود في زمان بخت نصر الا اقل من القليل او سكت وقد تقرر وتكرر الاسباب والمخايل او على ان الاصل في الثابت هو البقاء حتى يظهر دليل العدم قال البحث الخامس يريد انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين وذوي ما هم من احتياج الكل الا من يجدد امر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلال دينهم بالتحريفات وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته هو انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التاويل واظهر المعجز على وفقه وان كتابا بالمعجز قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل انا رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الآيات ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله لا يقال في القرآن ما يدل على ان التورية والانجيل نزلا للناس من غير تفرقة بين ما يوافق القرآن ويخالفه فيختص بما قبل القرآن وبعثة محمد عم بقومه الذين هم العرب على ما يشير اليه قوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لانا نقول هما هدى للناس من قبل نزول القرآن او هدى لهم الى الايمان بمحمد عم والاتباع لشريعته لما فيهما من البشارة ببعثته والانباء عن الاحتياج بملته فان قيل اليس عيسى عم حيا بعد نبينا رفع الى السماء وسينزل الى الدنيا قلنا بلى ولكنه على شريعة نبينا لا يسعه الا اتباعه على ما قال عم في حق موسى انه لو كان حيا لما وسعه الا اتباعي فصح انه خاتم الانبياء بمعنى انه لا يبعث نبي بعده واجمع المسلمين على ان افضل الانبياء محمد لان امته خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضيل الامة من حيث انها امة تفضيل للرسول الذي هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته الظاهرة الباهرة باقية على وجه الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة في القيامة على كافة البشر الى غير ذلك من خصائص لا تعد ولا تحصى ولقوله تعالى ورفع بعضهم درجات اشارة الى ذلك والاحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة حتى قال عم

١٦٢

خاتمة معراج النبي صلى الله عليه وسلم الى المسجد الاقصى ثابت بالكتاب وسوق اليقظة وبالجسد باجماع القرن الثاني ثم الى السماء بالخبر المستفيض ثم الى الجنة او العرش او الى طرف العالم بخبر الواحد وما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت والله ما فقد جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن معوية انها كانت رؤيا صالحة لا يعارض ما ذكرنا على انه لو ادعى المعراج بالروح او في المنام لما انكره الكفار غاية الانكار البحث السادس الانبياء معصومون عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ وجوزه القاضي سهوا وعن الكفر وجوزه الازارقة بجواز الذنب مع القول بان كل ذنب كفر وعن تعمد الكبائر سمعا عندنا وعقلا عند المعتزلة وجوزه الحشوية وعن الصغائر المنفرة وكذا تعمد غير المنفرة خلافا لامام الحرمين وابي هاشم والمختار عن سهو الكبيرة ايضا لنا لو صدر عنهم الذنب لزم حرمة اتباعهم ورد شهادتهم ووجوب زجرهم واستحقاقهم العذاب والذم وعدم نيلهم عهد النبوة وكونهم غير مخلصين وغير مسارعين في الخيرات وغير معدودين من المصطفين الاخيار واللوازم منتفية وفي قيام بعض الوجوه على الصغيرة وسهو الكبيرة نظر احتج المخالف بما نقل من نسبة المعصية او الذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم والجواب اجمالا رد ما نقل آحادا وحمل المتواتر والمنصوص على السهو او ترك الاولى او ما قبل البعثة او نحو ذلك والتفاصيل في التفاسير

انا اكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر وما قال عم لا تخيروني على موسى وما ينبغي لعبد ان يقول اني خير من يونس بن متى فتواضع منه واختلفوا في الافضل بعده فقيل آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابرهيم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله وصفيه وفضله النصارى على الكل بانه كلمة القاها الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وتولد ببشرى نساء العالمين المطهرة عن الادناس وترقى في عجائب الانبياء والاولياء وتكلم في المهد بعبودية نفسه وربوبية الله ولم يخل زمانا من التوحيد والشرائع ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يدخر قوت يوم ولم يسع في هلاك نفس او سبيها واسترقاقها ولا في اخذ مال وولد ولا ابداء الاحد معجزاته من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص باهر الخوارق واشهرها ثم هو في السماء ومن زمرة الاحياء ونبوته مما اتفق عليها ذووا الآراء واعترف بها خاتم الانبياء والجواب ان البعض من ذلك حجة لنا وشاهد بفضل نبينا كالولادة من المشركين والمشركات والنشؤ في جرائمهم مع المواظبة على التوحيد والطاعات وكالاقبال على الجهاد ودفع المشركين وقهر اعداء الدين وكالقيام بمصالح نظام العالم مع الاستغراق في التوجه الى جناب القدس واما معجزاته فانما اشتهر تلك الشهرة باخبار من نبينا وكتابه ومع ذلك فاين هي من معجزاته ثم الكون ميتا انفع للامة من الكون حيا في السماء حيث صارت الروضة المقدسة مهبطا للبركات ومصعدا للدعوات وموطنا للاجتماع على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات وتبرع محمد صلعم مما نطق به الحصاة وشهدت به الارض والسماء واتفق عليه من سبقه من الانبياء وخصائصه مما لا ينضبط العد والاحصاء وقد اشرقت الارض بنوره ما اشراق الشمس كبد السماء وفيه ما لخفاء نباح الكلاب في الليلة الغراء قال خاتمة قد ثبت معراج النبي صلعم بالكتاب والسنة واجماع الامة الا ان الخلاف في انه في المنام او في اليقظة وبالروح فقط او بالجسد والى المسجد الاقصى فقط او الى السماء والحق انه في اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب واجماع القرن الثاني ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر مبتدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد وقد اشتهر انه نعت لقريش المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم عن ما اخبر وبما راى في السماء من العجائب وبما شاهد من احوال الانبياء على ما هو مذكور في كتب الاحاديث لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق ودليل الامكان تماثل الاجسام فيجوز الخرق على السماء كالارض وعروج الانسان كغيره واما عدم دليل الامتناع فلانه لا يلزم من فرض وقوعه محال وايضا لو كان دعوى النبي صلعم المعراج في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا منه في صدق النبي علم تمسك المخالف بما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت والله ما فقدت جسد محمد رسول الله وعن معاوية انها كانت رؤيا صالحة وانت خبير بانه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة قال البحث السادس في عصمة الانبياء وقد سبق ان المعجز يقتضي الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ وشرعية الاحكام فما يتوهم صدوره عن الانبياء من القبائح اما ان يكون منافيا لما يقتضيه المعجز كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا وبعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجز وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجز وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة وذلك بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة فعندنا سمعا وعند المعتزلة عقلا وجوزه الحشوية اما لعدم دليل الامتناع واما لما سيجيء من شبه الوقوع وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فيتنبهون وذهب امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا لنا انه لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها منتفية حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ورد شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية وللاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بان من ترد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا

العقول في امر الدين القايم الى يوم الدين ٣ وجوب منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه
ايذائهم المحرم بالاجماع ولقوله تع والذين يؤذون الله ورسوله الآية ٤ استحقاقهم العذاب واللعن واللوم والذم لدخولهم تحت قوله
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتامرون الناس بالبر و
تنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات ٥ عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تع لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة
او الامامة التي دونها ٦ السادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص كذلك لقوله تع حكاية لاغوينهم اجمعين الا
عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع وبقوله تع في ابرهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من
عبادنا المخلصين ٧ كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان الثامن عدم كونهم مسارعين في الخيرات ومعدودين
عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تع في حق بعضهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا
لمن المصطفين الاخيار وحصول المطلوب من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع انما هو فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام
وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب
واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتأذى به النبي بل يبتهج ومجرد كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين
على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فمسارعة
البعض اليها او لو هو من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب عن آخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة
سهوا والصغيرة الغير المنفرة عمدا على ما هو المتنازع محل نظر احتج المخالف بما نقل من اقاصيص الانبياء وما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية
والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم وامثال ذلك والجواب عنه اما اجمالا فهو ان ما نقل آحادا مردود وما نقل متواترا او منصوصا
في الكتاب محمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل البعثة او غير ذلك من المحامل والتاويلات واما تفصيلا فمذكور في
التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا الباب اما في قصة ادم صلوات الله عليه فما ورد في التنزيل من انه عصى وغوى وازلهما الشيطان
وخالف النهي عن اكل الشجرة واعترف بظلم نفسه وعوتب قولا وفعلا بقوله تع الم انهكما عن تلكما الشجرة وبنزع اللباس والاخراج من
الجنة ثم تاب الله عليه واجتباه والجواب انه كان قبل البعثة كيف ولم يكن له في الجنة امة او كان عن نسيان لقوله تع فنسي ولم نجد له
عزما او كان زلة وسهوا حيث ظن ان المنهي شجرة بعينها وقد قرب فردا آخر من جنسها وانما عوتب لترك التيقظ والتنبه لاصابة المراد
وقد يعتذر بانه وان كان عمدا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا هو الظاهر الا ان فيه تسليما للخصم وثانيها قوله تع هو الذي خلقكم من نفس واحدة
ثم جعل منها زوجها الى قوله جعلا له شركاء فيما آتاهما ولم ينقل احد في حق الانبياء بالشرك في الالوهية ولو قبل البعثة فالتوجيه انه على حذف
المضاف اي جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تع فتعالى الله عما يشركون او المراد ما وقع لهم من الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته
او الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصي ومعنى جعل منها زوجها جعلها من جنسها عربية قرشية واشراكهما فيما آتاهما الله تسمية
اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار ونحو ذلك واما الثالثة ففي حق نوح عليه فهو ان قوله تع يا نوح انه ليس من اهلك تكذيب لقوله
ان ابني من اهلي والجواب انه ليس للتكذيب بل للتنبيه على ان المراد بالاهل في الوعد هو الاهل الصالح او المعنى انه ليس من اهل دينك
او انه اجنبي منك وان اضفته الى نفسك لاختلاطه بنا لك لما روي من انه كان ابن امراته والاجنبي انما يعد من آل النبي اذا كان له عمل صالح
واما الرابعة ففي حق ابرهيم صلوات الله عليه فهو انه كذب في قوله هذا ربي وبل فعله كبيرهم واني سقيم والجواب ان الاول على سبيل الفرض والتقدير
كما يوضع الحكم الذي يراد ابطاله او على الاستفهام او على انه كان في مقام النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة والثاني على التعريض
والاستهزاء والثالث على انه يمرض لهم والحزن من عنادهم او الحمى على ما قيل واما الخامسة ففي قصة يوسف من جهة يعقوب الافراط في
المحبة والحزن والبكاء والجواب انه لا معصية في ميل النفس سيما الى من يلوح عليه آثار الخير والصلاح وانواع الكمال ولا ذنب في الشكوى

منتف

واستحقاق العذاب

اي في تقدير تسليم كون الخيرات لعموم كل فعل الخ

قبل

١٤٤

الشكوى والحزن الى الله تع في مصايب يكون من جهة العباد سيما وقد قيل انه كان من خوف ان يموت يوسف على غير دين الاسلام ومن جهة
الاخوة ما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء ومن جهة يوسف الهم المشار اليه بقوله ولقد همت به وهم بها
وجعل السقاية في رحل اخيه والرضا بسجود اخوته وابويه له والجواب ان ذلك قبل البعثة او المراد وهم بها لولا ان راى برهان ربه على
ان يكون الجواب المحذوف ما دل عليه الكلام السابق و[illegible] يكون التقدير لولا ان راى برهان ربه لخالطها او المراد الميلان المركوز في الطبيعة
البشرية لا الهم بالمعصية والقصد اليها او هو من باب المشاكلة فذات شارف ان يهم وبالجملة فلا دلالة فيهما على العزم والقصد الى المعصية فضلا
عما يذكره الحشوية من الخرافات ولهذا ورد في هذا المقام من الثناء على يوسف ما ورد من غير ان ينعى عليه زلة او يذكر له استغفار وتوبة واما
جعل السقاية في رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن الله تع ونسبة السرقة الى الاخوة تورية عما كانوا فعلوا بيوسف فانه جرى مجرى السرقة
او هو قول المؤذن والسجدة كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام والمصافحة لو كانت بمجرد الخشوع والتواضع لا وضع الجبهة واما في قصة موسى فقتل القبطي
وتوبته عنه واعترافه لكونه من عمل الشيطان محمول على انه كان خطأ وقبل البعثة واذنه للسحرة في اظهار السحر بقوله القوا ما انتم ملقون ليس رضا به
بل الغرض اظهار ابطاله واظهار معجزته ولا يتم الا به وقيل لم يكن حراما حينئذ والقاء الالواح كان عن دهشة وتحير لشدة غضبه والاخذ براس هارون
وجره اليه لم يكن على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال فخاف هارون ان يحمله بنو اسرائيل على الايذاء ويفضي الى شماتة
الاعداء فلم يثبت بذلك ذنب له ولا لهرون فانه كان ينهاهم عن عبادة العجل وقوله للخضر لقد جئت شيئا نكرا اي عجبا وما فعله الخضر كان باذن
الله تع واما في قصة داود عليه فلم يثبت سوى انه خطب امراة كان خطبها اوريا او سال ان ينزل عنها فيطلقها وكان ذلك عادة في عهده فكان
زلة منه لاستغنائه بتسعة وتسعين والخصمان كانا ملكين ارسلهما الله تع اليه لينبهاه فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وسياق
الآيات يدل على كرامته عند الله تع ونزاهته عما ينسبه اليه الحشوية الا انه بالغ في التفجع والتحزن والبكاء والاستغفار استعظاما للزلة بالنظر
الى ما له من رفيع المنزلة وتعريض الملكين تمثيل وتصوير للقصة لا اخبار بمضمون الكلام ليلزم الكذب ويحتاج الى ما قيل ان المتخاصمين كانا لصين
دخلا عليه للسرقة فلما راياه اخترعا الدعوى او كانا راعيين غنم ظلم احدهما الآخر والكلام على حقيقته واما في قصة سليمان فامور احدها ما اشير
اليه بقوله اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد وذلك انه اشتغل باستعراض الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن العصر او عن
ورد كان له وقت العشي فاغتم لذلك واسترد الافراس فعقرها والجواب ان ذلك كان على سبيل السهو والنسيان وعقر الجياد وضرب
اعناقها كان لاظهار الندم وقصد التقرب الى الله تع والتصدق على الفقراء من احب ماله على ان من المفسرين من قال المراد حب الجياد للجهاد
واعلاء كلمة الله وضمير توارت للجياد لا للشمس وانما طفق مسحا بالسوق والاعناق تشريفا لها او امتحانا او اظهارا لاصلاح آلة الجهاد بنفسه
وثانيها ما اشير اليه بقوله ولقد فتنا سليمان الآية فان كان ذلك ما روي انه ولد له ابن فكان يغذوه في السحابة خوفا من ان يقتله الشياطين
او يخبلوه فما راعه الا ان القي على كرسيه ميتا فتنبه لخطائه في ترك التوكل فاستغفر واناب فهذا مما لا باس به وغايته ترك الاولى وليس التحفظ
ومباشرة الاسباب ترك الامتثال لامر التوكل على ما قال عم اعقلها وتوكل وكذا ما روي انه قال لاطوفن الليلة على سبعين امراة كل
واحدة تاتي بفارس يجاهد في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل الا امراة واحدة جاءت بشق ولد له عين واحدة ويد واحدة ورجل
واحدة فالقته القابلة على كرسيه واما ما روي من حديث الخاتم والشيطان وعبادة الوثن في بيته وجلوس الشيطان على كرسيه
فعلى تقدير صحته يجوز ان يكون اتخاذ التماثيل غير محرم في شريعته وعبادة التماثيل في بيته غير معلوم له وثالثها ما يشعر به قوله تع وهب لي ملكا
لا ينبغي لاحد من بعدي من الحسد وعدم ارادة الخير للغير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا للمعجزة على وفق ما غلب في زمانه ولائق
بحاله فانهم كانوا يفتخرون في ذلك العهد بالملك والجاه وكان ناشيا في بيت الملك والنبوة ووارثا لهما او اظهار الامكان طاعة الله وعبادته
مع هذا الملك العظيم وقيل اراد ملكا لا يورث مني وهو ملك الدين لا الدنيا او ملكا لا اسلبه ولا يقوم فيه غيري مقامي كما وقع ذلك ولا
يحافظ فيه على حدود الله واما في قصة يونس فما يشعر به قوله تع وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه والجواب ان المغاضبة

بهاء

فتزوجها اوليا وتاداود دون اوريا

١٤٥

مرة وقيل ملكا خفيا لا ينبغي للناس وهي القناعة وقيل كان ملكا عظيما فخاف ان لا يقوم غيره بشكره

خاتمة النبوة مشروطة بالذكورة وكمال العقل وقوة الراي والسلامة عن المنفرات كدناءة الآباء وعهر الامهات والفظاظة ومثل البرص والجذام والحرف الدنية
وكل ما يخل بالمروءة وحكمة البعثة ونحو ذلك وقد ورد في الحديث ان عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلثة عشر لكن الاولى ترك
التنصيص لانه ربما يفضي الى اثبات النبوة حيث ليس ونفيها حيث ليس ويخالف ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك

الازرى م بتهذيب كما يستفاد الانس الوجدان

على الكفار والمعاندين لاعلى الله او معنى لن نقدر لن نضيق عليه كما في قوله تعالى فقدر عليه رزقه فلا يوجب شكا في القدرة ومعنى الظلم في قوله اني كنت من
الظالمين ترك الافضل وهو الصبر وهذا معنى قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت اى في تركه الصبر على معاندة الكفار ردا ما في حق نبينا فمثل ليستغفر
لك الله ولقد تاب الله على النبي ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك محمول على ما فرط منه من الزلة وترك الافضل وقوله ووجدك ضالا فهدى معناه
فقدان الشرايع والاحكام وقيل انه ضل في صباه في بعض شعاب مكة فرده ابو جهل الى عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج
به ابو طالب وبالجملة لا دلالة على العصيان والميل عن طريق الحق ولذا قال ما ضل صاحبكم وما غوى وقوله ووضعنا عنك وزرك مثل لما كان
يثقل عليه ويغمه من فرطاته قبل النبوة او من جهله بالشرايع والاحكام او من تهالكه على اسلام اولي العناد وتلهفه وقوله عفا الله عنك لم اذنت
لهم تلطف في الخطاب وعتاب على ترك الافضل وارشاد الى الاحتياط في تدبير الطيرات وقوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله لولا
كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم عتاب على ترك الافضل وهو ان لا يرضى باختيار الصحابة الفداء وكذا الكلام في قوله لم تحرم
ما احل الله لك وقوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى وما روى من انه قرأ بعد قوله افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق
العلى وان شفاعتهن لترتجى فلما اصبح جبرئيل بادره منه حزن وخاف خوفا شديدا فنزل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول ولا نبي الا اذا
تمنى القى الشيطان في امنيته تسلية له فالجواب انه كان من القاء الشيطان لا تعمدا منه وقيل بل الغرانيق هي الملائكة وكان هذا
قرآنا فنسخ وقيل معنى تمنى القى حديث النفس كان الشيطان يوسوس اليه في اللذات فينسخ الله وساوسه من نفسه ويهديه الى
الصواب وقوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه عتاب على انه اخفى في نفسه عزيمة تزوج زينب عند
تطليق زيد اياها خوفا من طعن المنافقين ولا خفاء في ان اخفاء امر دنيوي خوفا من طعن اعداء الدين ليس من الصغاير فضلا
عن الكباير بل غايته زلة وترك الاولى وكذا ميلان القلب لزينب واما مثل قوله يا ايها النبي اتق الله ولا تطرد الذين يدعون ربهم فلا تكونن
من الممترين لئن اشركت ليحبطن عملك وان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسئل الذين يقرؤن الكتاب فالجواب ان الامر لا يقتضي
ان الامر لا يقتضي سابقة تركه ولا النهي سابقة فعله ولا الشرط وقوع مضمونه وبالجملة فالجواز الصغيرة عمدا على الانبياء في معرض الا
اجتهاد لا قاطع فيها نفيا ولا اثباتا فان قيل ما بال زلة الانبياء حكيت بحيث تقرأ باعلى الصوت على وجه الزمان مع ان الله
غفار ستار وقد امرنا بالستر على من ارتكب ذنبا قلنا ليدل على صدق الانبياء وكون ما يبلغون النبي بامر من الله من غير اخفاء
لشيء او ليكون امتحانا للامم كيف يفعلون بانبيائهم بعد الاطلاع على زلاتهم وليعلموا ان الانبياء مع جلالة قدرهم وكثرة طاعاتهم
كيف التجأوا الى التضرع والاستغفار في ادنى زلة وان الصغيرة ليست مما يقدح في الولاية والايمان البتة او تمنع مكفرة لا محالة بحيث
لا عتاب عليها ولا عقاب قال خاتمة من شروط النبوة الذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الراي ولو في
الصبي كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة عن كل ما ينفر عنه كزنا الآباء وعهر الامهات والغلظة والفظاظة والعيوب
المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة بالمروءة كالاكل على الطريق والحرف الدنية كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة من
اداء الشرايع وقبول الامة قال وقد ورد يعني قد ذكر في بعض الاحاديث بيان عدد الانبياء والرسل
على ما روى عن ابي ذر الغفاري انه قال قلت لرسول الله صلعم كم الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قلت وكم
الرسل فقال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا لكن ذكر بعض العلماء ان الاولى ان لا يقتصر على عدد لان خبر الواحد على تقدير اشتماله
على جميع الشرايط لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقادات وحصر عددهم يخالف ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا
عليك ومنهم من لم نقصص عليك ويحتمل ايضا مخالفة الواقع واثبات نبوة من ليس بنبي ان كان عددهم في الواقع اقل مما ذكر ونفي النبوة
عمن هو نبي ان كان اكثر فالاولى عدم التنصيص على عدد قال البحث السابع جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام
لطيفة تظهر في صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة هم عباد مكرمون يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة

في العمليات

البحث السابع الملائكة عباد مكرمون يواظبون على الطاعة ويظهرون في صور مختلفة ويتمكنون من افعال شاقة ومع كونهم اجساما احياء لا يوصفون بذكورة ولا انوثة واختلفت الامة
في عصمتهم وفي تفضيلهم على الانبياء تمسك القائلون بالعصمة بمثل قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون والنافون
باب ابليس مع كونه من الملائكة ابى واستكبر وكان من الكافرين وبان قول الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها الآية اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى واعجاب بانفسهم وبان
هاروت وماروت يعذبان لارتكابهما السحر والجواب ان ابليس من الجن وعدّ من الملائكة تغليبا وان الاغتياب والاعجاب انما هو حيث يكون الغرض منقصة الغير ومنقبة النفس واما غرضهم
التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من لا يليق به مع وجود الاليق وان هاروت وماروت لم يكونا مرتكبين للسحر ولا معتقدين لتأثيره وانما انزل عليهما السحر ابتلاء للناس وكانا
يعلمان ويعظان ويقولان انما نحن فتنة وتعذيبهما معاتبة كما يعاتب الانبياء وتمسك القائلون بتفضيل الانبياء وهم جمهور اصحابنا والشيعة بوجوه الاول امر الملائكة بالسجود لآدم وسجدة الادنى
للاعلى تعظيما وتكرمة لا زيارة
وتحية بدليل استكبار ابليس وتعليله
بانه خير منه لكونه من نار وادم
من طين الثاني امر ادم بتعليمهم
الاسماء قصدا الى اظهار فضله
الثالث ان الله اصطفى ادم
ونوحا وال ابرهيم وال عمران
على العالمين الذين من جملتهم
الملائكة الرابع ان المواظبة على
الطاعات مع الشواغل واكتساب
الكمال مع العوائق ادخل في
استحقاق الثواب

والانوثة واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفي تفضيلهم على الانبياء ولا قاطع في احد الجانبين فلنذكر تمسكات الفريقين في المقامين
المقام الاول اعني العصمة فتمسك المثبتون بمثل قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد مكرمون
لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته مشفقون وقوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون
الليل والنهار لا يفترون ولا خفاء في ان امثال هذه العمومات تفيد الظن وان لم تفد اليقين وما يقال انه لا عبرة بالظنيات في باب
الاعتقادات فان اريد انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي فلا نزاع وان اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان
تمسك النافون بوجوه الاول ان ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم اياه
ولذا عوتب بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وبدليل صحة استثنائه منهم في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما ادرج في الملائكة على سبيل التغليب
لكونه جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم لا يقال معنى قوله كان من الجن صار او كان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن شانهم الاستكبار لانا
نقول هذا مع كونه كلاما على السند خلاف الظاهر الثاني ان قولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى بحيث يشبه صورة الانكار مع انه لا ينبغي الا اتباع للظن ورجم بالغيب فيما لا
يليق واعجاب بانفسهم وتزكية لها وامثال هذه تخل بالعصمة لا محالة والجواب ان الاغتياب انما يكون حيث الغرض اظهار منقصة الغير
والتزكية حيث الغرض اظهار منقبة النفس ولا يتصور ذلك بالنسبة الى علام الغيوب بل الغرض التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف
من يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى والاليق وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى او مشاهدة من اللوح او مقايسة بين الجن والانس
لمشاركتهما في الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد وسفك الدماء لا يقال قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اى
في اني استخلف من يتصف بما ذكرتم ينافي كون ذلك متحققا معلوما لهم باعلام من الله تعالى او اخبارا وبمشاهدة من اللوح لانا نقول
المعنى ان كنتم صادقين في اني استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح وصفات تلائم الاستخلاف اذ التعجب انما يكون عند
ذلك ولذا قال في الرد عليهم اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح لا يقال فقيه دلالة على نفي العصمة باثبات الكذب في
الجملة لانا نقول هذا القدر من الخطاء والسهو لا ينافي العصمة ولا يوجب المعصية الثالث قصة هاروت وماروت ملكين ببابل يعذبان
لارتكابهما السحر والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تاثيره بل انزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به كان كافرا
ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة اى ابتلاء فلا تكفروا اى لا تعتقدوا
ولا تعملوا فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما تعاتب الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما لكبيرة فضلا عن
كفر واعتقاد سحر او عمل به واليهود هم الذين يزعمون ان الواحد من الملك قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله بالمسخ واما المقام الثاني
فذهب جمهور اصحابنا والشيعة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي منا وصرح بعض اصحابنا
بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر
اى غير الانبياء للقائلين نقلية وعقلية الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يأمر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس
واستكباره والتعليل بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المأمور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة
ولا سجود الاعلى للادنى اعظاما له ورفعا لمنزلته وسفها لنفوس الساجدين الثاني ان آدم انبأهم بالاسماء وبما علم الله من الخصايص
والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان
ولذا قال تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا
من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وال ابرهيم وال عمران

على العالمين وقد خص من آل ابرهيم وآل عمران غير الانبيا وبدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبيا مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة عن العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات الرابع ان للبشر شواغل عن الطاعات العملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضادها والغوص على العائق يكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة لا يقال لو سلم انتفاء الشهوة والغضب وسائر الشواغل في حق الملائكة فالعبادة مع كثرة المتاعب والشواغل انما تكون اشق وافضل من الاخرى اذا استويا في المقدار وباقي الصفات وعبادة الملائكة اكثر وادوم فانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به القوام والنظام واليقين الذي هو الاساس المتعول التي هي الثمرة فيهم اقوى واقوم لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة لانا نقول انتفاء الشواغل في حقهم مما لم ينازع فيه احد ووجود المشقة والالم في العبادة والعمل عند عدم المانع والمضاد مما لا يعقل تلك الكثرة وكون باقي الصفات في حق الانبيا اضعف وادنى مما لا يسمع ولا يقبل وقد يتمسك بان للملائكة عقلا بلا شهوة وللبهائم شهوة بلا عقل وللانسان كليهما فاذا ترجح شهوته عقله يكون ادنى من البهائم لقوله تعالى بل هم اضل فاذا ترجح عقله على شهوته يجب ان يكون اعلى من الملائكة وهذا عائد الى ما سبق لان تمام تقريره هو ان الكافر آثر النقصان مع التمكن من الكمال وكل من فعل كذا فهو اضل وادخل من آثره بدونه لان ايثار الشيء مع وجود المضاد والمنافي ادخل وابلغ من ايثاره بدونه فيلزم ان يكون من آثر الكمال مع التمكن من النقصان افضل واكمل ممن آثره بدونه واما التمسك بقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم والتكريم المطلق لاحد الاجناس يشعر بتفضيله على غيره فضعيف لان التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على القليل وليس غير الملائكة بالاجماع كيف وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون قال

وتمسك المخالفون ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال ذلك حين استعجله قريش العذاب الذي اوعدوا به بقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى اني لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله كما كان لجبرئيل عليه السلام او يكون لي العلم بذلك باخبار من الله بلا واسطة ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملكية بالمرتبة العليا وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب ان ذلك تمويه من الشيطان وتخييل ان ما شاهدا في الملك من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال القوة يحصل باكل الشجرة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لن يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست لخطئت بشهادة علماء البيان والبصراء باساليب الكلام وعليه قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى اي مع انهم اقرب مودة للمسلمين للاسلام ولهذا خص الملائكة بالمقربين منهم ولكونهم افضل والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغيرهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله وولدا بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص

والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عليه السلام ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات الآن ان فيما ذكرت من المثال لم يقصد الزيادة والرفعة في الفضل والشرف والكمال بل فيما هو مظنة الاستنكاف والرضا كالغلبة والاستكبار والاستعلاء في السلطان وقرب المودة في النصارى ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم والاهتمام به لانهم احق فالايمان بهم اقوى وبالتحريض عليه احرى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانيات مجردة وانها متعلقة بالبنيا كل العلوية مبرأة عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب وعلومهم اكمل واكثر لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ المنتقش بالكائنات واسرار المغيبات والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل واكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاغب والمنافي ونحو ذلك على ما مر قال

المبحث الثامن الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا يمتاز عن المعجزة وبمقارنته الاعتقاد والعمل الصالح والتزام متابعة النبي عن الاستدراج وعن مؤكدات تكذيب الكذابين كما روي ان مسيلمة دعا لاعور ان تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويسمى هذا اهانة وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره وتسمى معونة فلذا قالوا ان الخوارق انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة ثم ذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء ومنعه اكثر المعتزلة والاستاذ ابو اسحق يميل الى قريب من مذهبهم كذا قال امام الحرمين ثم المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي وبعضهم الى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة لنبي كانفلاق البحر وانقلاب العصا واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزات وقال الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات وانما يمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدوا لله لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة فان قيل هذا الجواز مناف للاعجاز اذ من شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل بل معنى التكذيب التي حيث يدعي عند التحدي انه لا ياتي احد بمثل ما اتيت به قلنا المنافي هو الاتيان بالمثل على سبيل المعارضة ودعوى النبي انه لا ياتي بمثل ما اتيت به احد من المتحدين الا انه لا يظهر مثله كرامة لولي او معجزة لنبي اخر ثم ترددوا في بعض المعجزات نص على ان احدا لا ياتي بمثله اصلا كالقرآن وسورا بانه الحكم بان كل ما وقع معجزة لنبي يجوز ان يقع كرامة لولي لنا على الجواز ما مر في المعجزة من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى وذلك كالملك يصدق رسوله ببعض ما ليس من عادته ثم يفعل مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه وعلى الوقوع وجهان الاول ما ثبت بالنص من قصة مريم وآصف واصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام وشراب وقصة آصف واتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف فان قيل كان الاول ارهاصا لنبوة عيسى او معجزة لزكريا والثاني لمن كان نبيا في زمن اصحاب الكهف والثالث لسليمان صلى الله عليه وسلم قلنا سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا علم بذلك ولذا سال ونحن لا ندعي الا جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق نبي ولا يضرنا تسميتها ارهاصا

ولي درجة الانبياء

٧ خاتمة لا يبلغ الولي درجة النبي ولا يسقط عنه التكاليف بكمال الولاية ولا تكون ولاية غير النبي افضل من النبوة وانما الكلام في ولاية فقيل هي افضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص وقيل بل نبوته لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح الدارين مع شرف مشاهدة الملك

او معجزة لنبي هو من امته على ان ما ذكروه يرد على كثير من معجزات الانبياء لجواز ان يكون معجزة لنبي آخر والثاني انه تواتر معناه وان كانت التفاصيل احادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كرؤية عمر رضي الله عنه على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال ياسارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير ان يضره واما من علي رضي الله عنه فاكثر من ان تحصى وبالجملة ظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء وانكارها ليس بعجب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شيء مع اجتهادهم في امور العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في اولياء الله تعالى اصحاب الكرامات يمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة ولا يعدونهم الا في عداد احاد المبتدعة قاتلهم الله هوّن تحت المثل السائر او سمعتهم سبا واودوا بالابل ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة وانما العجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روي عن ابراهيم بن ادهم انهم راوه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ما ذكره الامام النسفي حين سئل عما يحكى ان الكعبة كانت تزور واحدا من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل السنة وللمخالف وجوه الاول وهو العمدة انه لو ظهرت الخوارق من الولي لالتبس بالنبي بغيره اذ الفارق هو المعجزة ورد بامر الفرق بين المعجزة والكرامة الثاني انها لو ظهرت لكثرت لكثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة وهو ورد بالمنع بل غايته استمرار نقض العادة الثالث لو ظهرت لا لغرض التصديق لانسد باب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون ما يظهر من النبي لغرض اخر غير التصديق ورد بامر من انها عند مقارنة الدعوى تفيد التصديق قطعا الرابع ان مشاركة الاولياء للانبياء في ظهور الخوارق تخل بعظم قدر الانبياء ووقعهم في النفوس ورد بالمنع بل يوجد في جلالة اقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث نالت اممهم واتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بهم علمهم والاستقامة على طريقتهم الخامس وهو الاخبار عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول خص الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء مرتضين فاما ما هو من الكهنة الفاء الجن والشياطين ومن اصحاب التعبير والنجوم ظنون واستدلالات ربما تقع وربما لا تقع ليس من الاطلاع الله تعالى في شيء الجواب ان الغيب هنا ليس للعموم بل مطلق او معين هو وقت وقوع القيمة بقرينة السياق ولا يبعد ان يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء وان جعل منقطعا فلا خفاء بل لا امتناع حيث جعل الغيب للعموم لكونه اسم جنس مضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان في الاصل مصدرا او يكون الكلام لسلب العموم اي لا يطلع على كل غيبه احدا وهو لا ينافي اطلاع البعض على البعض وكذا الاشكال ان خص الاطلاع بطريق الوحي وبالجملة فالاستدلال مبني على ان الكلام لعموم السلب اي لا يطلع على شيء من غيبه احدا من الافراد نوعا من الاطلاع وذلك ليس بلازم — خاتمة حكي عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه والاتفاق الان الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة لا تكون بدون الولاية وعن اهل الاباحة والالحاد ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يضره الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبي مع ما له من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مأمون عن سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والقائل بان النبوة تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق الى الخلق فيها ملاحظة الجانبين ويتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة فلا تقصر عن مرتبة الولاية في غير الانبياء لانها لا تكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام

قال رجل من الاعراب حين اغير على ابله فتبعهم فلم يستطع ان يسترد منهم شيئا فشتمهم ورجع الى منزله فسالوه عن الابل فقال اوسعتهم سبا واودوا بالابل ان غابوا بالابل
مجمع الامثال

١٥١

١٧١

اظهار خارق للعادة بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعليم والتعلم وتعين عليها شرة النفس وتنافي فيها المعارضة وهو جائز عقلا كالكرامة والمعجزة وثابت سمعا بقوله تعالى يعلمون الناس السحر الآية ولما ثبت من انه سحر النبي صلى الله عليه وسلم وعائشة وابن عمر رضي الله عنهما والطعن الكاذب من الكفرة في النبي صلى الله عليه وسلم بانه مسحور اريد به زوال العقل بالسحر والعصمة المشار اليها بقوله تعالى والله يعصمك من الناس هي العصمة من ان يهلكوه او يوقعوا خللا في نبوته وليس للساحر ان يفعل ما يشاء من الاضرار بالانبياء وازالة تلك الخلافة وغير ذلك وقوله تعالى يخيل اليه من سحرهم لا يدل على ان كل سحر تخييل وتمويه بمنزلة الشعوذة على ما هو رأي المعتزلة واما الاصابة بالعين فتكاد تجري مجرى المبتداة وفيها نزل قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم واختلف القائلون بالسحر والعين في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وفي جواز تعليق التمائم والنفث والمسح والمسألة فرعية

مقصد كون الولاية افضل من النبوة

١٥٢

بطلان القول بسقوط التكليف

والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن مائل الى الثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وفي كلام بعض العرفاء ان ما قيل الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لا بد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل دام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد صلعم من حيث ظاهرها الذي هو الانباء وان كانت دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء من امة محمد صلعم حملة تصرف ولايته بهم يتصرف في الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كان علماؤهم المتابعون ادليس الولي الا مظهر تصرف النبي واما بطلان القول بسقوط الامر والنهي فلعموم الخطابات ولان اكمل الناس في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل حتى انها تثبت بادنى زلة بل بترك الافضل نعم حكي عن بعض الاولياء انه استغنى الله عن التكاليف وسأله الاعتاق عن ظلمة العبادات فاجابه الى ذلك بان سلبه العقل الذي هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان وقد تقرر ان العارف لا يسام من العبادة ولا يفتر في الطاعة ولا يبالي الهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان والنزول من معارج الملك الى منازل الحيوان بل ربما يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير تأثم بذلك لكونه في حكم غير المكلف كالنائم وذلك يحجبه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين فربما يبقى دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الوصول هو الجنون الذي ربما يرجح على بعض العقول والمتصوفون به هم المتسمون بمجانين العقلاء وبهذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء فانهم مع ان استغراقهم الكمل واجزاؤهم اشمل لا يخلون بادنى طاعة ولا يذهلون عن هذا الجانب ساعة لان قوتهم القدسية من الكمال بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجناب ولهذا لا يخفى عليهم ادنى زلة عن منهج الصواب والله اعلم البحث التاسع السحر اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتلمذ وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة او الامكنة او الشرائط وبانه قد يتصدى بمعارضته ويبذل الجهد في الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما يعلن بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق جائز عقلا ثابت سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل هو مجرد اراءة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعوذة التي سببها خفة حركات اليد او خفاء وجه الحيلة فيه لنا على الجواز ما مر في الاعجاز من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى فانه هو الخالق وانما الساحر فاعل وكاسب وايضا اجماع الفقهاء وانما اختلفوا في الحكم وعلى الوقوع وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الى قوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وفيه اشعار بانه ثابت حقيقة ليس مجرد اراءة وتمويه وبان المؤثر والخالق هو الله وحده ومنها سورة الفلق فقد اتفق جمهور المسلمين على انها نزلت فيما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله صلعم حتى مرض ثلث ليال ومنها ما روي ان جارية سحرت عائشة رضي الله عنها وانه سحر ابن عمر رضي الله عنه فتكوعت يده فان قيل لو صح السحر لاضرت السحرة بجميع الانبياء والصالحين ولحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان يسحر النبي صلعم وقد قال الله تعالى والله يعصمك من الناس ولا يفلح الساحر حيث اتى وكانت الكفرة يعيبون النبي صلعم بانه مسحور مع القطع بانهم كاذبون قلنا ليس الساحر يوجد في كل عصر وزمان وبكل قطر ومكان ولا ينفذ حكمه كل اوان ولا له يد في كل شان والنبي معصوم من ان يهلكه الناس او يوقع خللا في نبوته لا ان يوصل ضررا والما الى بدنه ومراد الكفار بكونه مسحورا انه مجنون ازيل عقله بالسحر حيث ترك دينهم فان قيل قوله تعالى في قصة موسى صلعم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى يدل على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخييل وتمويه قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو ايقاع ذلك التخييل وقد تحقق ولو سلم فكونه اثره في تلك الصورة هو التخييل

والتعليم

م المبحث الاول يجوز اعادة المعدوم خلافا للفلاسفة مطلقا ولبعض المعتزلة في الاعراض ولبعضهم في غير الباقية منها كالاصوات لنا اتفاقا ان الاصل هو الامكان حتى يقوم دليل الوجوب او الامتناع والزاما ان المعاد مثل المبدا بل عينه فيمتنع كونه ممكنا في وقت ممتنعا في وقت بل ربما يدعى ان الوجود الاول افاده زيادة استعداد لقبول الوجود على ما يشير اليه قوله تعالى وهو اهون عليه وفيه نظر لا يقال لعله امتنع لامر لازم لانا نقول فيمتنع اولا م

١٥٣ لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقته الآفة فثبوتها
العين ح يكاد يجري مجرى المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه العين حق وقال العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر وذهب
كثير من المفسرين الى ان قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم الاية نزل في ذلك وقالوا كان في بني اسد وكان الرجل منهم
يتجوع ثلاثة ايام فلا يمر به شيء يقول فيه لم ار كاليوم الا عانه فالتمس الكفار من بعض من كانت له هذه الصفة ان يقول في رسول الله
صلى الله عليه ذلك فعصمه الله واعترض الجبائي بان القوم ما كانوا ينظرون الى النبي على نظر استحسان بل مقت وبغض والجواب انهم يستحسنون
منه الفصاحة وكثيرا من الصفات وان كانوا يبغضونه من جهة الدين ثم للقائلين بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرقى و
العوذ وفي جواز تعليق التمائم وفي جواز النفث والمسح ولكل من الطرفين اخبار واثار والجواز هو الارجح والمسألة بالفقهيات اشبه والله اعلم
وفيه مباحث م قال الفصل الثاني في المعاد هو مصدر او مكان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد هاهنا الرجوع الى الوجود بعد
الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني
المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبري عما ابتليت
به من الظلمات قال المبحث الاول كثير من مباحث المتكلمين يرى في الظاهر اجنبية عن العلم بالعقائد الدينية ويعلم عند تحقيق
المقاصد الاصلية انها نافعة في ايراد الحجج عليها او دفع الشبه عنها وذلك كاعادة المعدوم وثبوت الجزء والخلاء وصحة الفناء على العالم
وجواز الخرق على الافلاك وعدم اشتراط الحيوة بالبنية وعدم لزوم تناهي القوى الجسمانية ونحو ذلك في اثبات الحشر وعذاب القبر
والخلود في الجنة او النار وغير ذلك على اختلاف الاراء وانما اخرجنا اعادة المعدوم خاصة الى هاهنا لما لها من زيادة الاختصاص بامر
المعاد حيث لا يفتقر اليها الا في اثبات المعاد بطريق الوجود بعد الفناء اتفق جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء على امتناعها
واما المعتزلة فذهب غير البصري الى جواز اعادة الجواهر لكن بناء على بقاء ذواتها في العدم حتى لو تبطل لاستحالت اعادتها واختلفوا في
الاعراض فقال بعضهم يمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحابنا وقال
الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون
مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها لا للعبد ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها لنا اتفاقا ان الاصل فيما لا
دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم
البرهان فمن ادعى عدم اعادة المعدوم فعليه الدليل والزاما ان المعاد مثل المبدا بل عينه لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه ويستحيل
كون الشيء ممكنا في وقت ممتنعا في وقت للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان العود وهو الوجود ثانيا
اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص وقريب من هذا ما يقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة
الانقلاب فالوجود الاول ان افاده زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان ساير القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف
بالفعل فقد صار قابليته للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو الحق والمراد بقوله تعالى وهو الذي يبدا
يفده ١٥٤ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يفد زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود
في جميع الاوقات هذا ولكن الاقرب ان تحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما تفتت من المواد الى ما كانت عليه
من الصور والتاليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل
والمستعد فضلا عن الاستعداد والقائم به فان قيل ما معنى كون الاعادة اهون على الله تعالى وقدرته قديمة لا تتفاوت المقدورات
بالنسبة اليها قلنا كون الفعل اهون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية وتارة من جهة القابل بزيادة الاستعدادات
القبول وهذا هو المراد هاهنا واما من جهة قدرة الفاعل فالكل على السواء لا يقال غاية ما ذكرتم ان المعدوم ممكن الوجود في الزمان الثاني

الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه الامكان

١٧٢ م مكابرة ومنهم من تمسك بوجوه الاول انه لو اعيد لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو باطل بالضرورة ورد بالمنع بل حاصله تخلل العدم بين زماني وجوده بعينه وهو كذلك
الا تخلل الوجود بين العدمين لشيء بعينه الثاني انه لو جاز اعادته بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول فيكون مبتدا من حيث انه معاد وفيه جمع بين المتقابلين ورفع لكونه
معادا اذ هو الموجود في الوقت الثاني ورفع للامتياز اذ لا يكون معادا الا من حيث كونه مبتدا ورد بان الوقت ليس من جملة المشخصات ولو سلم فالموجود في الوقت الاول
انما يلزم كونه مبتدا لو لم يكن الوقت معادا او لم يكن هو مسبوقا بحدوث اخر وهذا ما يقال ان المبتدا هو الواقع اولا لا الواقع في زمان اول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في زمان ثان
الثالث انه لو جاز لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع المشخصات فيلزم عدم امتياز الاثنين ورد بان عدم الامتياز في نفس الامر غير لازم وعند العقل غير مستحيل الرابع ان
المعدوم لا اشارة اليه فلا حكم عليه ورد بعد تسليم عدم ثبوت المعدوم ان التمييز والثبوت عند العقل كاف لصحة الحكم كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد م

الا كما في الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لا يبقى في امتناع وجوده لامر لازم له كامتناع الحكم عليه والاشارة اليه على ان الكلام ليس في الوجود بل في الاعادة
التي هي الايجاد ثانيا لو كان الشيء بعينه وامكان الوجود لا يستلزم امكانها لانا نقول لو امتنع المعدوم لامر لازم له لامتنع وجوده اولا كما لو امتنع لذاته
لان امكان الوجود مستلزم لامكان الايجاد سيما بالنظر الى قدرة واحدة على ان المراد بالاعادة هاهنا كونه معادا وهو معنى الوجود ثانيا قال
والمنكرون منهم من ادعى الضرورة وقال الحكم بان الموجود ثانيا ليس بعينه هو الموجود اولا ضروري لا يتردد فيه العقل عند الخلوص عن
شوائب التقليد والتعصب واستحسنه الامام في المباحث حيث قال ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض
عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع ورد بالمنع كيف وقد قال بجوازه كثير من العقلاء وقام البرهان عليه ومنهم
من تمسك بوجوه الاول لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة ورد بمنع ذلك بحسب وقتين فان معناه
عند التحقيق تخلل العدم بين زماني وجوده بعينه واتصاف ذلك الشيء بالوجود السابق واللاحق نظرا الى الوقتين لا ينافي اتحاده بالشخص
ويكفي لصحة تخلل العدم تخلل الوجود بين العدم السابق واللاحق وجعل صاحب المواقف هذا الوجه تنبيها على دعوى الضرورة وهو مخالف
لكلام القوم وللتحقيق فان ضروريته وهو مخالف لكلام القوم مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعى الثاني لو جاز اعادة المعدوم
بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت
اخر ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم التمايز وبطريق الالزام على من يقول بجواز اعادته اشكل لكن اللازم باطل لافضائه الى كون
الشيء مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته الاول وفي هذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد
من جهة واحدة انه مبتدا ومعاد مبتدا من جهة كونه لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدا من جهة كونه معادا ورفع لكونه معادا لانه الموجود في الوقت
الثاني وهذا قد وجد في الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدا والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدا والامتياز
بينهما بحسب العقل ضروري وقد يجعل هذا الوجه ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من الفسادات والجواب انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات
فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات
والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدا البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت
ايضا معادا او لو لم يكن هو مسبوقا بحدوث اخر وهذا ما يقال ان المبتدا هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا
١٥٥ لا الواقع في الزمان الثاني وبهذا يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتدا والمعاد بالماهية ولا بالوجود
ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويكون
اعادته بعد العدم ويتسلسل الثالث لو جاز ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال
ويبتدا م واحد ولان التقدير ان وجود هو بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التمييز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما
في الماهية وجميع العوارض ورد بان عدم التمييز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة
اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر وقد يجاب بانه لو صح هذا الدليل لجاز في نوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ولزم
الرابع ان المعدوم مح عدم التمييز وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم الرابع يمتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم بثبوت
شيء لشيء يقتضي تميزه وثبوته في الجملة والجواب عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم وبقاء ذاته ظاهر وعندنا ان التمييز والثبوت عند
العقل كاف في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج وما يقال ان القضية تكون ح ذهنية لا حقيقية
ولا خارجية فلا يفيد الا صحة العود في الذهن ليس بشيء لانا ناخذ القضية بحيث يعم ما صدق عليه الوصف العنواني في الجملة يصدق عليه
المحمول فالمعنى هاهنا ان ما يصدق عليه انه معدوم في الخارج يصدق عليه انه يوجد في الخارج ولو سلم فالذهنية معناها ان الموضوع الماخوذ في الذهن
محكوم عليه بالمحمول فالمعنى هاهنا ان المعنى الذهني المعدوم في الخارج يصح ان يعاد ويوجد في الخارج وبالجملة فهذا كما يقال المعدوم الممكن يجوز

المبحث الثاني اختلف الناس في المعاد فنفاه الطبيعيون ذهابا الى ان الانسان هو هذا الهيكل المحسوس الذي يفنى بصورته واعراضه فلا يعاد وتوقف جالينوس لتردده في ان النفس هو المزاج
ام جوهر باق واثبته الحكماء والمليون الا انه عند الحكماء روحاني فقط وعند جمهور المسلمين جسماني فقط بناء على ان الروح جسم لطيف وعند المحققين منهم كالغزالي والحليمي والراغب والقاضي
ابي زيد روحاني وجسماني ذهابا الى تجرد النفس وعليه اكثر الصوفية والشيعة والكرامية وليس تناسخا لانه عود في الدنيا الى بدن ما وهذا عود في الآخرة الى بدن من الاجزاء الاصلية للبدن
الاول والقول بانه ليس هو ولا مثله بعينه لا بغير وربما يؤيد بقوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم وبما ورد في الحديث
من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الجهنمي مثل احد لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق فيما تواتر من دينه القول به وورد في التنزيل ما لا يحتمل التاويل مثل قل يحييها الذي انشاها اول مرة

فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير الى غير ذلك من الآيات والاحاديث وحملها على التمثيل للمعاد الروحاني ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام نسبة للانبياء الى الكذب في التبليغ والقصد الى التضليل

اي يوجد وهو بعينه وانه يجوز ان يتعلق الا غير ذلك من الحكم على ما ليس بموجود في الخارج حال الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه بانا نعني بالاعادة ان يوجد
ذلك الشيء الذي هو مجموع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بانه هو كما يقال اعد كلامك اي ائت بمثل الحروف بهيئاتها ومبانيها ولا يضر كون
هذا معادا وذلك مبتدأ وفي زمان آخر ولا المناقشة في ان هذا نفس الاول او مثله وهذا القدر كاف في اثبات الحشر ولا يبطل بشيء
من الوجوه قال المبحث الثاني زعم الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد بهم في الملة ولا في الفلسفة انه لا معاد للبشر اصلا
زعما منهم انه هذا الهيكل المحسوس بما له من المزاج والقوى والاعراض وان ذلك يفنى بالموت وزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة
وانه لا اعادة للمعدوم وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما يراه المحققون من اهل الملة وتوقف
جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد ام جوهر باق بعد الموت فيكون لها المعاد واتفق المحققون
من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار
في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد و
النفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكعبي
والحليمي والراغب والقاضي ابي زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن
وهذا راي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين
يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا في هذا العالم بل في الآخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها في هذا العالم وينكرون الآخرة
١٥٦
والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق لانه تغلب على الطباع العامية ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مما ذهب
اليه التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول
بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين كل انه
نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى سبق
الى كثير من الاوهام ووقع في السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به في مواضع من الاحياء وكتاب الاحياء
وغيره وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه في كتبه كثير شرح لما قال انه ظاهر لا يحتاج الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير
من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد
خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما شهد به النصوص من كون اهل
الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون
قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب
باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو
باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل
كثير من الآلات والاعضاء ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني قال لنا المعتمد في اثبات
حشر الاجساد دليل السمع والمفصح الموضح عنه غاية الافصاح من الاديان دين الاسلام ومن الكتب القرآن ومن الانبياء محمد
عليه السلام والمعتزلة يدعون اثباته بل وجوبه بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله تعالى ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعواض
المستحقين ولا يتاتى ذلك الا باعادتهم باعيانهم لان ما لا يتاتى الواجب الا به واجب وربما يتمسكون بهذا في وجوب الاعادة على تقدير
الفناء ومبناه على اصلهم الفاسد في الوجوب على الله تعالى وفي كون ترك الجزاء ظلما لا يصح صدوره من الله تعالى مع امكان المناقشة
في ان الواجب لا يتم الا به وانه لا يكفي المعاد الروحاني ويدفعون ذلك بان المطيع والعاصي هو جملة الاجزاء الاصلية لا الروح

١٧٥

الاول انه مبني على اعادة المعدوم للقطع بفناء المزاج والحيوة والتاليف والهيئات وقد ثبت استحالتها ورد بمنع المقدمتين
الثاني لو اكل انسان انسانا فالاجزاء الماكولة اما ان تعاد في بدن الآكل فلا يكون الماكول بعينه معادا او بالعكس على ان لا اولوية
ولا سبيل الى جعلها جزءا من كل منهما وانه يلزم في اكل الكافر المؤمن تنعيم الاجزاء العاصية وتعذيب المطيعة ورد بان المعاد هي الاجزاء
الاصلية فلا محذور ولعل الله يحفظها من ان تصير جزءا اصليا لبدن آخر واما عند المعتزلة فيجب ذلك لتصل الجزاء الى مستحقه قال قيل مثل
من يحيي العظام وهي رميم ءاذا متنا وكنا ترابا يشعر بان المنازع اعادة الاجزاء باسرها قلنا لانه ورد ازالة لاستبعاد احياء الرميم والتراب
والوارد لاثبات نفس الاعادة ايضا كثير مثل وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة الثالث ان الاعادة

لا لغرض عبث ولغرض عائد الى الله نقص والى العبد اما ايصال الم وهو سفه او لذة ولا لذة في الوجود سيما في عالم الحس انما هي خلاص عن الم والايلام يعقبه انقطاعه عن الالم بالحكمة ورد بمنع لزوم الغرض ومنع الانحصار فيما ذكر اذ ربما يكون ايصال الجزاء الى المستحق غرضا ومنع كون اللذة سيما الاخروية دفع الالم

وهو فلا يصل الجزاء الى مستحقه باعادتها والجواب انه ان اعتبر الامر بالحقيقة فالمستحق هو الروح لان مبنى الطاعة والعصيان على الادراكات والارادات
والافعال والحركات وهو المبدأ للكل وان اعتبر بحسب الظاهر يلزم ان يعاد جميع الاجزاء الكائنة من اول التكليف الى الممات ولا يقولون
بذلك فالاولى التمسك بدليل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة في امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد
الوجود او تفرق بعد الاجتماع او مات بعد الحيوة فيكون قابلا لذلك والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات العالم بجميع الكليات والجزئيات واما
الاخبار فلما تواتر من الانبياء سيما نبينا عليه السلام انهم كانوا يقولون بذلك ولما ورد في القرآن من نصوص لا يحتمل اكثرها التاويل مثل قوله تعالى
قل من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي
فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله
١٥٧
الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا بعثر ما في
القبور الى غير ذلك من الآيات وفي الاحاديث ايضا كثيرة وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات الدين وانكاره كفر يقينا فان قيل
الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الآيات المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تاويلها قطعا
فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون
الى كافة الخلائق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقية النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب
والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار عما يعتقدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام تقصر عقولهم عن فهم
الكمالات الحقيقية واللذات العقلية وتقتصر على ما الفوه من اللذات والآلام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات البدنية فوجب
ان تخاطبهم الانبياء بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام وهذا ما قال ابو نصر الفارابي ان الكلام مثل وخيالات
للفلسفة قلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل
كلام الانبياء ونصوص الكتاب على الاشارة الى ما ذكرتم من المعاد النفسي والرعاية لمصلحة العامة نسبة للانبياء الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ
والقصد الى تضليل اكثر الخلائق والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها عندكم
ثم لو قيل ان هذه الظواهر مع ارادة نفسها من الكلام وثبوتها في نفس الامر مثل للمعاد الروحاني واللذات والآلام العقلية وكذا اكثر ظواهر
القرآن على ما يذكره المحققون من علماء الاسلام لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد بمن ينفيه قال احتج المنكرون بوجوه الاول ان
المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونها ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونها
جمعا واحياء بعد التفرق والموت فللقطع بفناء التاليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض والهيئات والجواب منع امتناع الاعادة
وقد تكلمنا على ادلته ولو سلم فانما يلزم اعادة الاجزاء الى ما كانت عليه من التاليف والحيوة ونحو ذلك ولا يضرنا كون المعاد مثل المبتدأ
لا عينه الثاني لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له جزءا من بدنه فالاجزاء الماكولة اما ان تعاد في بدن الآكل او في بدن الماكول وايا ما كان لا يكون
احدهما بعينه معادا بتمامه على انه لا اولوية لجعلها جزءا من بدن احدهما دون الآخر ولا سبيل لجعلها جزءا من كل منهما وايضا اذا كان الآكل كافرا
والماكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية وتعذيب الاجزاء المطيعة والجواب انا نعني بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر
الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والماكول الاجزاء الاصلية في اول الفطرة من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يصير تلك
الاجزاء الاصلية في الماكول الفضلية في الآكل نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر ويعود المحذور قلنا الفساد انما هو في وقوع ذلك لا في امكانه فلعل الله
تعالى يحفظها من ان تصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان تصير جزءا اصليا وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء
الى المستحق ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة الجمع والتاليف بل انما يعاد الى الحيوة والصور والهيئات فان قيل
الآيات الواردة في باب الحشر مثل من يحيي العظام وهي رميم ءاذا متنا وكنا ترابا ءاذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد تشعر بان التنازع

١٥٨

المحق والمبطل ومتوارد الاثبات والنفي هي اعادة الاجزاء باسرها الى الحيوة لا الاصلية وحدها ولا اعادة المعدوم بعينه قلنا ومن الايات ما هو مسوق لنفس الاعادة مثل وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وكان المنكرين استبعدوا احياء ما كانوا يشاهدونه من الرميم والتراب فازيل استبعادهم بتذكيرا بتداء الفطرة والتنبيه على كمال العلم والقدرة لا احديث اعادة المعدوم والاجزاء الاصلية فلعلها لم يخطر ببالهم الثالث ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم ولغرض عايد الى الله تعالى نقص يجب تنزيهه عنه ولغرض عائد الى العباد ايضا باطل لانه اما ايصال الم وهو لا يليق بالحكيم واما ايصال لذة ولا لذة في الوجود سيما في عالم الحس فكل ما يتخيل لذة فانما هو خلاص عن الالم لا الم في العدم او الموت ليكون الخلاص عنه لذة مقصودة بالاعادة بل انما يتصور ذلك بان يوصل اليه الالم ليخلص عنه فيكون الاعادة لايصال الم يعقبه خلاص وهو غير لايق بالحكمة والجواب منع لزوم الغرض وقبح الخلو عنه في فعل الله تعالى ثم منع انحصار الغرض في ايصال اللذة والالم لجواز ان يكون نفس ايصال الجزاء الى من يستحقه ثم منع كون اللذة دفعا للالم كيف واللذة والالم من الوجدانيات التي لا يشك العاقل في تحققها وقد سبق تحقيق ذلك ثم منع كون اللذات الاخروية من جنس الدنيوية بحسب الحقيقة ليلزم كونها دفعا للالم وخلاصا عنه قال تنبيه اي زيادة بيان في اثبات المعاد لانه صار عن عود النفس الى ما كانت عليه من التجرد والتبرا من ظلمات التعلق وتنعمها بلذة الكمال او تعذبها بالنقصان القائلون بالمعاد الروحاني فقط او به وبالجسماني جميعا هم الذين يقولون بان النفوس الناطقة مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن لما سبق من الدلائل ويشهد بذلك نصوص من الكتاب والسنة فلا حاجة للاولين ولا للاخرين بعد اثبات حشر الاجساد ولان القول باحياء البدن مع تعلق نفس اخرى به تدبر امره وبقاء نفسه معطلة او متعلقة ببدن آخر غير مقبول عند العقل ولا منقول من احد كيف ونفسها مناسبة لذلك المزاج الذي لم تفارقه الا لانتفاء قابليته لتصرفها فحين عادت القابلية عاد التعلق لا محالة وقد يقال ان قوله فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وللذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة في حال ارواح المؤمنين خصوصا الصديقين والشهداء والصالحين وانها في حواصل طيور خضر في قناديل من نور معلقة تحت العرش وان كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبيل الاجسام على ما قال امام الحرمين ان الاظهر عندنا ان الارواح اجسام لطيفة مشابكة للاجسام المحسوسة اجرى الله تعالى العادة باستمرار حيوة الاجساد ما استمرت مشابكتها بها فاذا فارقتها يعقب الموت الحيوة في استمرار العادة ثم الروح يعرج به ويرتع في حواصل طيور خضر في الجنة ويهبط به الى سجين من الكفرة كما وردت فيه الاثار والحيوة عرض يحيى به الجوهر والروح يحيى بالحيوة ايضا ان قامت به الحيوة فهذا قولنا في الروح كذا في الارشاد قال المبحث الثالث قد سبقت في مباحث الجسم اشارة الى ان الاجسام باقية غير منقضية متجددة برأسه النظام وقابلة للفناء غير دائمة البقاء على ما يراه الفلاسفة قولا بانها ازلية ابدية والجاحظ وجمع من الكرامية قولا بانها ابدية غير ازلية وتوقف اصحاب ابي الحسين في صحة الفناء واختلف القائلون بها في ان الفناء باعدام معدوم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فذهب القاضي وبعض المعتزلة الى ان الله تعالى يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا وذهب ابو الهذيل الى انه تعالى يقول له افن فيفنى كما قال له كن فكان واما الثاني فذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر بحدوث ضد له هو الفناء ثم اختلفوا فذهب ابن الاخشيد الى ان الفناء وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها وذهب ابن شبيب الى ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثالث وذهب ابو علي واتباعه الى انه يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل فتنتفي الجواهر وقال ابو هاشم واشياعه يخلق فناء واحدا لا في محل فيفنى به الجواهر باسرها واما الثالث وهو ان فناء الجوهر بانقطاع شرط وجوده فزعم بشر ان ذلك الشرط بقاء يخلقه الله تعالى لا في محل فاذا لم يوجد عدم الجوهر وذهب الاكثرون من اصحابنا والكعبي من المعتزلة الى انه بقاء قائم به يخلقه الله تعالى حالا فحالا فاذا لم يخلقه الله تعالى فيه انتفى الجوهر وقال امام الحرمين بانها الاعراض التي يجب اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلقها الله فيه فني وقال القاضي في احد قوليه هي الاكوان التي يخلقها الله تعالى في الجسم حالا فحالا فاذا لم يخلقها فيها انعدم وقال النظام خلقه لانه ليس بباق بل يخلق حالا فحالا

١٧٤

لم يخلقها فيه انعدم وقال النظام انه ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فاذا لم يخلق فني واكثر هذه الاقاويل من قبيل الاباطيل سيما القول بكون الفناء امرا محققا في الخارج وضدا للبقاء قائما بنفسه او بالجوهر وكون البقاء موجودا لا في محل ولعل وجه البطلان غني عن البيان قال المبحث الرابع يعني ان القائلين بصحة الفناء وبحقيقة حشر الاجساد اختلفوا في ان ذلك بايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان يعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى ويزول اعراضها المعهودة ثم تعاد وليس فيهما ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان يصير اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها الى ما عهد ولا تحيل ان يعدم منها شيء ثم يعاد والله اعلم احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع على ذلك قبل ظهور المخالفين لبعض المتاخرين من المعتزلة واهل السنة ورد بالمنع كيف وقد اطبقت المعتزلة بغداد على خلافه ثم كان الصحابة مجمعين على بقاء الحق وفناء الخلق بمعنى هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية لان الظاهر انهم لم يكونوا يخوضون في هذه التدقيقات الثاني قوله تعالى هو الاول والآخر اي في الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد القيامة وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية او صفات الكمال كما اذا قيل لك اهذا اول من زارك او آخرهم فتقول هو الاول والآخر وتريد انه لا زائر سواه او هو الاول والآخر بالنسبة الى كل حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقا والآخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه آخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على ابدية الجنة ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الموت او الخروج عن الانتفاع المقصود به اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب والمراد الموت كما في قوله تعالى ان امرؤ هلك وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك اي غير مثاب عليه الرابع قوله تعالى كما بدأكم تعودون وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده والبدء من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد ابدائه لا تتصور بدون تخلل العدم واجيب بانا لا نسلم ان المراد بابداء الخلق الايجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين ولهذا يوصف بكونه مرئيا مشاهدا كقوله تعالى اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق حقيقة في التركيب تمسكا بمثل قوله تعالى خلقكم من تراب اي ركبكم وتخلقون افكا اي تركبونه فلا يكون حقيقة في الايجاد دفعا للاشتراك فضعيف جدا لاطباق اهل اللغة على انه احداث وايجاد مع تقدير سواء كان عن مادة كما في خلقكم من تراب او بدونها كما في خلق العالم الخامس قوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو العدم واجيب بالمنع بل هو خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به عندها كما يقال فني زاد القوم وفني الطعام والشراب ولهذا يستعمل في الموت مثل افناهم الحرب وقيل معنى الاية كل من على وجه الارض من الاحياء فهو ميت قال الامام الرازي ولو سلم كون الهلاك والفناء بمعنى العدم فلا بد في الايتين من تاويل اذ لو حملنا على ظاهرهما لزم كون الكل هالكا فانيا في الحال وليس كذلك وليس التاويل بكونه آيلا الى العدم على ما ذكرتم اولى من التاويل بكونه قابلا له وهذا منه اشارة الى ما اتفق عليه اهل العربية من كون اسم الفاعل ونحوه مجازا في الاستقبال وانه لا بد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه وانما الخلاف في انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب التلخيص انه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال فاعترض بان حمله على الاستقبال ليس تاويلا وصرفا عن الظاهر قال احتج الاخرون وهم القائلون بان حشر الاجساد انما هو بالجمع بعد التفريق لا بالايجاد بعد الانعدام بوجوه الاول انه لو عدمت الاجساد لما كانت الجزاء واصلا الى مستحقه واللازم باطل سمعا عندنا بالنصوص الواردة في ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعقلا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي بيان اللزوم ان المعاد لا يكون هو المبتدأ بل مثله لامتناع اعادة المعدوم بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان ضعف ادلته ولو سلم فلا يقوم على من يقول ببقاء الروح والاجزاء الاصلية واعدام

المبحث الرابع

...عناصر وأحياز طبيعية فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان او يلزم مثله الى آخره قلنا اكثر المقدمات فلسفية مع انه لا يمتنع كون العالمين في محيط بهما بمنزلة تدويرين ... عناصر مختلفة الطبايع ولا كون تحيز احد العالمين غير طبيعي والتناسخ تعلق النفس في هذا العالم ببدن آخر

واحيلم البواقي ثم ان لم يكن الثاني هو الاول بعينه بل مغايراً له في صفة الابتداء والاعادة او باعتبار آخر فلا شك ان العمدة في الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد يقرر بانها لو عدمت لما علم ايصال الجزاء الى المستحقه لانه لا يعلم ان ذلك المحشور هو الاول اعيد بعينه ام مثل له خلق على صفته اما على تقرير الفناء بالكلية فظاهر واما على تقرير بقاء الروح والاجزاء الاصلية فلانعدام التركيب والهيآت والصفات التي بها تمايز المثلين سيما على قول من يجعل الروح ايضاً من قبيل الاجسام واللازم منتف لان الادلة قائمة على وصول الجزاء الى المستحق لا يقال لعل الله تعالى يحفظ الروح والاجزاء الاصلية عن التفرق والانحلال بل الحكمة يقتضي ذلك ليعلم وصول الحق الى المستحق لانا نقول المقصود ابطال رأي من يقول بفناء الاجساد بجميع الاجزاء بل اجسام العالم باسرها ثم الايجاد وقد حصل ولو سلم فقد علمت ان العمدة في الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضلية وقد سلم انها لا تتفرق فضلاً عن الانعدام بالكلية بل الجواب ان المعلوم بالادلة هو ان الله يوصل الجزاء الى المستحق ولا دلالة على انا نعلم بالايصال البتة وكفى بالله عليماً ولو سلم فلعل الله يخلق علماً ضرورياً او طريقاً جلياً جزئياً او كلياً الثاني وهو للمعتزلة ان فعل الحكيم لا بد ان يكون لغرض لامتناع العبث عليه ولا يتصور لغرض في الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لانها انما تكون مع الوجود بل الحيوة وليس ايضاً جزاء المستحق كالثواب والسؤال والحساب ونحو ذلك وهذا ظاهر وقد يمنع انحصار الغرض في المنفعة والجزاء فلعل لله تعالى في ذلك حكماً ومصالح لا يعلمها غيره على ان في الاخبار بالاعدام لطفاً للمكلفين واظهاراً لغاية العظمة والاستغناء والتفرد بالدوام والبقاء ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق وقد يورد الوجهان على طريق تفريق الاجزاء اما الثاني فظاهر واما الاول فلانعدام التاليف والهيآت التي بها التمايز فاما ان يمتنع الاعادة فيلتبس المعاد بالمثل ويجاب بانه يجوز ان لا ينعدم الصفات التي بها التمايز كاختصاص الجواهر بما لها من الجهات مثلاً ولو سلم فالمستحق هو تلك الجواهر الموصوفة الباقية لا مجموع الجواهر والصفات والتعينات كما اذا جنى وهو شاب سمين سليم الاعضاء واقتص منه حين صار شيخاً نحيفاً ساقط الاعضاء وعن الثالث بان في التفريق منفعة الاعتبار وامكان اللذة والالم على طريق الجزاء الثالث النصوص الدالة على كون النشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لا الايجاد بعد العدم كقوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى الآية وكقوله تعالى او كالذي مر على قرية الى قوله تعالى ثم نكسوها لحماً وكقوله تعالى كذلك النشور وكذلك تخرجون وكما بدأكم تعودون بعد ما ذكر بدء الخلق من طين على وجه يرى ويشاهد مثل اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق وكقوله تعالى يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب انها لا تنفي الاعدام وان لم تدل عليه وانما سيقت بياناً لكيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لان السؤال وقع عن ذلك ولانه اظهر في بادي النظر والشواهد عليه اكثر ثم هي معارضة بما سبق من الآيات المشعرة بالاعدام والفناء قال

المبحث الخامس جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافاً لابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن يجري مجراهما من المعتزلة حيث زعموا انهما انما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتهما الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة تمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعاً بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء كما مر وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث لا يبقيان على العدم زماناً يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعاً وهذا لا ينافي فناء لحظة

١٦١

١٣٥

...اما السمع فقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة ... واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياءات ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر والجواب ان اثبات الواحد او الاثنين لا ينافي وجود الثالث ... الاحياء في الآخرة ولم يتعرض لما في القبر لانه لخفاء امره وضعف اثره لا يصلح في معرض الترغيب في الايمان والتعجيب من الكفران فقولهم امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين

الثالث انها لو وجدتا الآن فاما في هذا العالم او في عالم آخر وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يتصور في افلاكه لامتناع الخرق والالتيام عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم منها ولا في عنصرياته لانها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والارض ولانه لا معنى للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر واما الثاني فلانه لا بد في ذلك العالم ايضاً من جهات مختلفة انما تتحدد بالمحيط والمركز فيكون كرياً فلا يلاقي هذا العالم الا بنقطة فيلزم بين العالمين خلاء وقد تبين استحالته ولانه يشتمل لا محالة على عناصر لها فيه احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعياً له وحركته عنه الى حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجاً عنه واجتماع الحركة والسكون محال وان لم يلزم الحركة والسكون فلا اقل من لزوم الميل اليه وعنه ولانه لا محالة يكون في جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لا به مع لزوم الترجح بلا مرجح لاستواء الجهات والجواب انه مبني على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتيام ونفي القادر المختار الذي يفعل ما يريد وتحدد الجهات وترجيح المتساويات الى غير ذلك من المقدمات على ان ما ادعوا تحدده بالمحيط والمركز انما هو جهة العلو والسفل لا غير وليلزم على امتناع الخرق انما هو في المحدد لا غير وكون العالمين في محيط بهما بمنزلة تدويرين في ثخن فلك لا يستلزم الخلاء ولا يمتنع كون عناصر العالمين مختلفة الطبايع ولا كون تحيز بعض احد العالمين غير طبيعي وليس التناسخ عود الارواح الى ابدان اخر بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم لا يقال هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء لانه على تقدير تمامه ينفي وجود جنة يدخلها الناس ويوجد فيها العنصريات لابتنائه ذلك على خرق الافلاك لانا نقول على تقدير افناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وسائر العنصريات لا يلزم الخرق ولا غيره من المحالات فلذا اختص هذا الدليل بنفي الجنة والنار مع وجود هذا العالم قال

خاتمة لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثاً بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير قال

البحث السادس في سؤال القبر وعذابه اتفق الاسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه الى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم حكى انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق لنا الآيات كقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدواً وعشياً اي قبل القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا ناراً والفاء للتعقيب وكقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحيوتين ليست الا في القبر ولا يكون الا للثواب او عقاب بالاتفاق وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله وجه الاحاديث المتواترة المعنى كقوله صلعم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان الحديث وكالحديث المعروف في الملكين اللذين يدخلان القبر ومعهما مرزبتان فيسألان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه الى غير ذلك من الاخبار والآثار المسطورة في الكتب المشهورة وقد تواتر عن النبي صلعم الاستعاذة من عذاب القبر واستفاض ذلك في الادعية المأثورة تمسك المنكرون بالسمع والعقل اما السمع وهو للمعترفين بظواهر الشرايع فقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة ولا محالة يعقبها موت او لا خلاف في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فقط فان قيل ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم ان لا موت في الجنة اصلاً ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الاولى فيها قلنا هو منقطع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة تعليقه بالمحال اي لو امكنت فيها موتة لكانت الموتة الاولى التي مضت وانقضت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فيكون الآية حجة على المتمسك لا له قلنا المراد الاولى بالنسبة الى ما يتوهم في الجنة ويقصد نفيها فان قيل يجوز ان لا يراد الواحد بالعدد بل الجنس المتحقق المتناول لهذا المتوهم على ما يتناول موتة الدنيا وموتة القبر قلنا يأباه بناء المرة وتاء الوحدة وكذا قوله تعالى وكنتم امواتاً فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وربنا امتنا اثنتين

١٦٢

خاتمة قد ثبت بالضرورة من الدين ان للميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ ولكن في اعادة الروح اليه تردد وامتناع الحيوة بدون الروح ممنوع

المبحث السابع سائر ما ورد في الكتاب والسنة من المحاسبة واهوالها والصراط والميزان والحوض وتفاصيل احوال الجنة والنار امور ممكنة اخبر بها الصادق توجب التصديق وانكر بعض المعتزلة الصراط والميزان على ما وصفا لان ما مواد فيه من السحر واحد من السيف والعبور عليه لو امكن فعذاب والاعمال اعراض لا يعقل وزنها فالصراط طريق الجنة وطريق النار او الادلة الواضحة او العبادات او الشريعة والميزان العدل الثابت في كل شيء او الادراك كالحواس للمحسوسات والعلم للمعقولات والجواب ان الله يسهل الطريق حتى يمر البعض كالبرق الخاطف وهذا حتى يخر البعض على الوجه والاعمال توزن صحايفها او تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات ظلمانية

واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكان الاحياء ثلث مرة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور ولو كان في القبر ١٦٣
لصح الاسماع والجواب ان اثبات الواحد او الاثنين لا ينفي وجود الثالث او الثالث على ان التعليق باحوال الحالين كان في المبالغة واثبات الامانة و
الاحياء فقوله تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم يمكن حمله على جميع ما يقع بعد حين الدنيا من الاماتة والاحياء في الدنيا وفي القبر والحشر اولا دلالة للفعل على المنع
لكن ربما يقال ان في النظم الثاني بعض نبوّ عن ذلك فالظاهر ان المراد الاماتة في الدنيا والاحياء في الآخرة ولم يتعرض لما في القبر لخفاء امره و
ضعف اثره على ما سيجي فلا يصلح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت الالوهية ووجوب الايمان والتعجب من الكفر واما في قولهم امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين فالاماتة في الدنيا وفي القبر وكذا الاحياء اذ ذكر ما في الآخرة لانه معاين وقيل بل ما في القبر وما في الحشر لان المراد احياء يعقبه معرفة
ضرورية بالله واعتراف بالذنوب واما قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فتمثيل لحال الكفرة بحال الموتى ولا نزاع في ان الميت لا يسمع واما العقل فلان
اللذة والالم والمسألة والتكلم ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة ولا حيوة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى الميت المقتول
او المصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا اثر تلذذ او تألم وربما يدفن في صندوق او لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد في الخبر وربما يذر على
صدره كف من الذر فيرى باقية على حالها بل ربما ياكله السباع او يحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغارب فكيف يعقل حيوته
وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة وليس ابعد من تجويز حيي سرير الميت وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب واحتراقها ونحن نراها بحالها
والجواب اجمالا ان جميع ما ذكرتم استبعادات لا تنفي الامكان كساير خوارق العادات وقد اخبر الصادق بها فلزم التصديق وتفصيلا
انا لا نم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح بنيته والتعذيب والمسألة يجوز ان يكون للروح الذي هو اجسام لطيفة
او للاجزاء الاصلية الباقية فلا يمتنع ان لا يشاهده الناظر ولان يخفيه الله تعالى عن الانس والجن لحكمة لا اطلاع لنا عليها ولا ان يتحقق مع كون
الميت في بطون السباع ومن قال بالقادر المختار المحيي المميت لا يستبعد توسيع اللحد والصندوق ولا حفظ الذر على صدر المتحرك والقول
بان تجويز امثال ذلك يفضي الى السفسطة انما يصح فيما لم يقم عليه الدليل ولم يخبر به الصادق واما ما يقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب
بدون الحيوة لانها ليست شرطا للادراك وابن الراوندي من ان الحيوة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضد الحيوة بل هو آفة كلية
تعجز عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فباطل لا يوافق اصول اهل الحق تمام. خاتمة اتفق اهل الحق على ان الله يعيد الى
الميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار لكن توقفوا انه هل يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم
من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم
يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لا يرون حيوته كمن اصابته سكتة ويشكل هذا بجواب منكر ونكير على ما ورد في الحديث
تمت. المبحث السابع في ساير السمعيات المتعلقة بامر المعاد وجملة الامر انها امور ممكنة نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها
اجماع الامة فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا فمنها المحاسبة المشار اليها بقوله تعالى سريع الحساب وبقوله عليه السلام حاسبوا قبل ان تحاسبوا
واهوالها من طول الوقوف قيل الف سنة وقيل خمسون الفا وقيل اقل وقيل اكثر والله اعلم قال تعالى وقفوهم انهم مسؤلون يوم يقوم الروح
والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن ومنها تطاير الكتب قال تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا
وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا ومنها هول المسألة وقفوهم انهم مسؤلون فوربك لنسألنهم
اجمعين ومنها شهادة الشهود العشرة الالسنة والايدي والارجل والسمع والابصار والجلود والليل والنهار والحفظة الكرام
قال تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال يوم يشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون
وقال لهم ما من يوم وليلة ياتي على ابن آدم الا قال انا خلق جديد وانا فيما تعمل فيّ شهيد وكذا قال في اليوم وقال تعالى وجاءت كل نفس معها سائق
وشهيد ومنها تغير الالوان قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها
غبرة ترهقها قترة ومنها المناداة بالسعادة والشقاوة وقال لهم يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا ترجح كفة الميزان نادى الا ان

والتعجب

قالا ما تنابه

المبحث الثامن ذهب المحققون من الحكماء الى ان ما ورد في الشرع من تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب تمثيل وتصوير لمراتب النفوس واحوالها في السعادة والشقاوة ولذاتها والآمها فانها لا تفنى بل تبقى ملتذة بكمالاتها فذلك ثوابها وجنتها او متألمة بنقصانها فذلك عقابها ونيرانها وانما تتنبه لذلك في ذلك العالم لما بها من العلايق والعوائق الزائلة بالمفارقة وليست شقاوتها سرمدية بل قد تتدرج من دركات الشقاوة الى درجات السعادة وانما الشقاوة السرمدية هي الجهل المركب الراسخ والشريرة المضادة للملكة الفاضلة وتفصيل ذلك ان فوات كمال النفس يكون اما لامر عدمي كنقصان الغريزة او وجودي راسخ او غير راسخ كل من الثلثة بحسب القوة النظرية او العملية فالذي بحسب نقصان الغريزة لا عذاب عليه والذي بحسب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب فعذابه دائم والثلثة الباقية تزول بعد عذاب يختلف في الكيف والكم بحسب اختلاف الهيئات المضادة في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطؤه وان كانت النفس خالية عن الكمال والشوق اليه وعما يضاده فهي في سعة من رحمة الله تعالى ١٧٦

ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا واذا ترجح الكفة الاخرى نادى الملك النادي الا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها والحكمة في هذه
المحاسبة والاهوال مع ان الله تعالى الحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضايح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة في لذات
هؤلاء ومسراتهم والآم اولئك واحزانهم ثم في هذا ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات وهل يظهر اثر هذه الاهوال في الانبياء والاولياء
والصلحاء والاتقياء فيه تردد والظاهر السلامة تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون و
ومنها الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد في الحديث الصحيح وشبه
ان يكون المرور عليه هو المراد بالورود في قوله تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم
انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله
تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة
والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان
امكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم
من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجور رجلاه وتتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه ومنها الميزان
قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية و
ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض
المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا
فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا ساير الحواس وميزان المعقولات
العلم والعقل واجيب بانه يوزن صحائف الاعمال وقيل بل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع
فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظمة المقام ومنها الحوض قال تعالى انا اعطيناك
الكوثر وفي الحديث حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب
منها لا يظمأ ابدا وقال الصحابة له عليه السلام اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الحوض تمت. المبحث الثامن
في تقرير مذهب الحكماء في الجنة والنار والثواب والعقاب اما القائلون بعالم المثل فيقولون بالجنة والنار وساير ما ورد به الشرع من
التفاصيل لكن في عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحضة على ما يقول به الاسلاميون واما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات
والآلام العقلية وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما هو راي افلاطون او لا كما هو راي ارسطو فهي ابدية عندهم لا تفنى بخراب
البدن بل تبقى ملتذة بكمالاتها مبتهجة بادراكاتها وذلك سعادتها وثوابها وجنانها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال او متألمة
بفقد الكمالات وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على ما لها من اختلاف التفاصيل وانما لم تتنبه لذلك في هذا
العالم لاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة لما بها من العلايق والعوائق الزائلة بمفارقة البدن فما ورد
في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات فهي مجازات وعبارات عن تفاصيل احوالها في السعادة
والشقاوة واختلاف احوالها في اللذات والآلام والتدرج فيما لها من دركات الشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة السرمدية
انما هي للجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والشرارة فان
شقاوتها منقطعة بل ربما لا تفيض الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل
او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية
كالجهل او العملية كالمصير فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذي بسبب

بعضهم كونها معطلة عن الادراك
وزعم انها لا بد ان تتعلق بجسم
آخر على ان تكون نفسا له تدبره
وهذا هو التناسخ او على ان تستعمله
لامكان التخيل فتتخيل الصور التي
كانت عندها وتلتذ بذلك ولا يكون
ذلك الجسم مزاجا ليقتضي فيضان
نفس بل يكون جرما سماويا او
هوائيا او نحو ذلك ولم يستبعد
بعضهم المعاد الجسماني لان
للتبشير والانذار نفعا ظاهرا
في امر النظام
والابقاء
بذلك بثواب
المطيع وعقاب
العاصي ازدياد للنفع
بالقياس الى الاكثرين وان
كان ضررا للمعذبين

صراط صح

قال لم تجدوا فعلى الميزان

البحث التاسع الثواب فضل والعقاب عدل لا يجبان على الله تعالى الا بمعنى انه وعد واوعد فلا يخلف على اختلاف في الوعيد ولا يستحقهما العبد الا بمعنى ترتبهما على الافعال والترتب وملاءمة اضافتهما اليها في مجاري العقول والعادات وافقنا في ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغدادية لنا وجوه الاول ما مر انه لا يجب عليه شيء الثاني ان الطاعات وان كثرت لا تفي بشكر بعض النعم فلا يستحق عوض عليها فان قيل تكليف الشكر على الاحسان مستقبح عقلا والشكر بلا مشقة صحيح فلا بد للمشاق من عوض لئلا نقول عبثا قلنا بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم الغرض المستقبح هو الاحسان لتكليف الشكر لا ايجاب الشكر على الاحسان ولو سلم لزوم الغرض هو العوض فيكفي التفضل عوضا الثالث لو وجبا استحقاقا لما سقط بمن واظب طول عمره على الطاعات ثم كفر او على المعصية ثم آمن ولو كان الموت على الطاعة او المعصية شرطا للاستحقاق لم يتحقق اصلا لعدم اجتماع العلة والشرط احتج المخالف بوجوه الاول الزام المشاق بلا منفعة [illegible] الثواب ظلم وبلا مضرة في تركها [illegible] العقاب يستلزم لوجوب النوافل لثبوت المنفعة في فعلها ورد بعد تسليم لزوم الغرض بانه يجوز ان يكون الشكر على النعم او السرور بالمدح على اداء الواجب وان يكون ايجاب الفعل بناء على ان له وجه وجوب بصفة المشقة او جعل شاقا لغرض آخر الثاني عدم وجوبهما يفضي الى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي ورد بان مجرد جواز الترك مع ثبوت الوعد والوعيد وكثرة النصوص في الوقوع غير قادح في المقصود الثالث لو لم يجبا لزم الخلف والكذب في اخبار الصادق ورد بان الوقوع لا يستلزم الوجوب والاستحقاق

مضادة راسخة في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير منافرة عنها فغير مجبور ايضا لكن عذابه دائم واما الثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت لعدم رسوخها او لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه فيختلف العذاب بها في الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا فاتها لاكتسابها ما يضاد الكمال او لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال او لتكاسلها في اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بالنفي من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فتبقى في سعة رحمة الله خالصة من البدن الى سعادة تليق بها غير متألمة بما يتأذى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لما انها لا تدرك الا بالآلات الجسمانية ورجحوا ان تصير مبادي صورها وتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لا تصير وهذا هو الذي مال اليه ابن سينا والفارابي من انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب تخيلها قالوا ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير ان يقارن مزاجا يقتضي فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات لا على وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا في امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير والانذار بثواب المطيع وعقاب العاصي تأكيد لذلك وموجب لازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان كان ضررا في حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لاصلاح البدن قال — البحث التاسع الثواب فضل من الله والعقاب عدل من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة الا ان الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى فيثيب المطيع البتة انجازا لوعده بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل وكرم يجوز اسناده اليه فيجوز ان لا يعاقب العاصي ووافقنا في ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغدادية ومعنى كون الثواب او العقاب غير مستحق انه ليس حقا لازما يقبح تركه واما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الافعال والترتب وملاءمة اضافتهما اليها في مجاري العقول والعادات فلا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا تحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب ينتهض سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب وبذا امر الترغيب في اكتساب الحسنات واجتناب السيئات على ان فيهما الثواب والعقاب لنا وجوه الاول وهو العمدة ما مر انه لا يجب على الله تعالى شيء لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية الثاني ان طاعات العبد وان كثرت لا تفي بشكر بعض ما انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق العبد بشكر الواجب عوضا لاستحق الرب على ما يوليه من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمته لسيده الذي يقوم بمؤنته وازاحة علله والولد على خدمته لابيه الذي يربيه ويعني بمراعاته وتوخي مرضاته لا يقال لا يجوز ان تكون الطاعة شكرا للنعم لان العقلاء يستقبحون الاحسان الى الغير لتكليفه الشكر ولان الشكر يتصور بدون تكليف المشاق والمضار كشكر اهل الجنة فلا بد لتكليف المشاق من عوض ليخرج عن العبث لانا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم العوض وقبح الاحسان لتكليف الشكر فوجوب الشكر على الاحسان لا يوجب كون الاحسان لاجله حتى يقبح وكون تكليف المشاق لغرض لا يوجب كونه لعوض ولو سلم فكفى بترتب التفضل عليه عوضا الثالث انه لو وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لزم ان يثاب من واظب طول عمره على الطاعات وارتد نعوذ بالله في آخر الحيوة وان يعاقب من استمر على كفره وتبرأ واخلص الايمان في آخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق لا يقال يجوز ان يكون موت المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية شرطا في استحقاق الثواب والعقاب على ما هو قاعدة الموافاة لانا نقول لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانتفاء العلة عند تحقق الشرط

ان الحكماء لم ينكروا المعاد الجسماني غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات

الازلية

احتج المخالف

بان الخلود في النار مختص [illegible] العذاب وقد حصل [illegible] الا [illegible] وهو الخلف فلا يمتنع [illegible] للعاصي [illegible]

١٠٩ متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل بخلاف الكفر فانه لا يتناهى قدرا وان تناهى زمانه واما التمسك في العذاب في الشدة وان تساوت في عدم الانقطاع فلان الفاسق يستحق الثواب بالايمان والطاعات عقلا عندكم ووعدا عندنا ولا يزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة لما سيجيء فيكون لزوم اتصال الثواب اليه بحاله وما ذاك الا بالخروج من النار والدخول في الجنة وهو المطلوب واحتج المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على الخلود والمتناولة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله واما الذين فسقوا فمأويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها ومثل هذا مسوق للتأبيد ونفي الخروج وقوله وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار خلود فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وليس المراد تعدي جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركا واتيانا فانه محال لما بين البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحمل على مورد الآية من حدود المواريث وقوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم ان العموم غير مراد في الآية الاولى للقطع بخروج التائب واصحاب الصغائر وصاحب الكبيرة الغير المنصوصة اذا اتى بعدها بطاعات يربي ثوابها على عقوباتها فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين ايضا خارجا بما سبق من الآيات والادلة وبالجملة فالعام المخرج منه البعض لا يفيد القطع وفاقا ولو سلم فلا نسلم تأبيد الاستحقاق بل غايته رؤية الوعيد لقوله بعده حتى اذا راوا ما يوعدون ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد لا على الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعفو وما يقال من انا لا نم كون حتى للغاية بل هي ابتدائية ولو سلم فغاية لقوله يكونون عليه لبدا والمحذوف اي يكونون على ما هم عليه حتى يروا فخارج عن قانون التوجيه وكذا ما يقال انه لما ثبت الاستحقاق المؤبد جزما وهو مختلف فيه حصل الزام الخصم ولم يثبت العفو والخروج بالشك وعن الثانية بان معنى متعمدا مستحلا فعله على ما ذكر ابن عباس رضي الله عنه اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل او بان التعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيختص بمن قتل المؤمن لايمانه او بان الخلود وان كان ظاهرا في الدوام والمراد ههنا المكث الطويل جمعا بين الادلة لا يقال الخلود حقيقة في التأبيد لتبادر الفهم اليه ولقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ولانه يؤكد بلفظ التأبيد مثل خالدين فيها ابدا والتأكيد ينفي تقوية لمدلوله ولان العمومات المقرونة بالخلود متناولة للكفار والمراد في حقهم التأبيد وفاقا فكذا في حق الفساق لئلا يلزم ارادة معنيي المشترك او المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشائع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كسجن مخلد ووقف مخلد فيكون محتملا على انه في جعله لمطلق المكث الطويل نفيا للمجاز والاشتراك فيكون اولى ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنا حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار او انقطاع كما في حق الفساق فلا محذور في ارادتهم جميعا وح فلا نم ان التأبيد تأكيد بل تقييد ولو سلم فالمراد تأكيد لطول المكث اذ قد يقال حبس مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالثة بانها في حق الكافرين المنكرين للحشر بقرينة قوله ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون مع ما في دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة لجواز ان يخرجوا عند عدم ارادتهم الخروج بالياس او الذهول او نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم افادتها النفي عن كل فرد ودلالتها على دوام عدم الغيبة انها تختص بالكفار جمعا بين الادلة وكذا الخامسة والسادسة حملا للحدود على حدود الكلام والاحاطة الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها الايمان هذا مع ما في الخلود من الاحتمال الثاني ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق لامتناع دخول غير المستحق كالكافر واللازم منتف لبطلان الاستحقاق بالاحباط او الموازنة على ما سيجيء ورد بمنع المقدمتين بل انما يدخل بفضل الله ورحمته ووعده وشفاعة نبيه ومغفرته وسنتكلم على الاحباط والموازنة الثالث لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر قياسا عليه بجامع تناهي المعصية ورد بمنع غلبة التناهي ومنع تناهي الكفر قدرا ومنع اعتبار القياس في مقابلة النص وفي الاعتقادات الرابع ان الوعيد بالعقاب الدائم لطف بالعباد لكونه ازجر عن المعاصي فان منهم من لا يكترث بالعذاب المنقطع عند الميل الى المستلذات ثم لا بد من تحقيق الوعيد تصديقا للخبر وصونا للقول عن التبديل ورد بمنع وجوب اللطف ومنع انحصاره في الدوام فان من لا يكترث

وتمامه

والاجماع

باللبث في الجحيم احقابا فلا يستلزم الخلود فيها عقابا باد اذ ذكر ان كل وعيد لطفا ولا نسخ من الوعيد بلطف للكل فليكن لطف الخلود في النار
مختصا بالكفار وكفى بوعيد النيران بل وعد الجنان لطفا ومزجرا لاهل الايمان ولو وجب ما هو الغاية في اللطف والزجر لما صح الاكتفاء بوعيد
الخلود في النار لامكان المزيد فيه ـــــ المبحث الحادي عشر لا خلاف في ان من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا معصية
له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام فيمن آمن وعمل صالحا وآخر سيئا واستمر
على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا ماله الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد ثابت
من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر في ايمانه وطاعاته وما ثبت من
استحقاقاته اين طارت وكيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا الى ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان
الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفساده ظاهر اما سمعا فللنصوص الدالة على ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن
عملا وانا لا نضيع اجر المحسنين واما عقلا فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر بتناول لقمة من الربوا
او جرعة من الخمر بمنزلة من خدم كريما مائة سنة حق الخدمة ثم بدرت منه مخالفة امر من اوامره فهل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات ونقض ما عهد
ووعد من الحسنات وتعذيبه عذاب من واظب مدة الحياة على المخالفة والمعادات وايضا استحقاق الثواب على الطاعة عندهم انما هو لكونها
حسنة وامتثالا لامر الباري تعالى وهذا متحقق مع الكبيرة فيتحقق اثره وايضا لو كانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعة لكانت منافية لصحتها
بمنزلة الردة قالوا استحقاق الثواب والعقاب متنافيان لا يجتمعان لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة خالصة
دائمة مع الاهانة قلنا لا نم لزوم قيد الخلوص والدوام سيما في جانب العقاب ولو سلم فالتنافي في الثواب والعقاب بان يعاقب حينا ثم يثاب ابدا
فلا يلزم تنافي الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فليس ابطال الحسنة بالسيئة
اولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وحكم بان السيئة لا تجزى الا مثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها الى
سبعمائة واكثر قالوا الاحباط مصرح في التنزيل كقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم واولئك حبطت اعمالهم ولا تبطلوا
صدقاتكم بالمن والاذى قلنا لا بالمعنى الذي قصدتم بل بمعنى ان من عمل عملا استحق به اللوم وكان يمكنه ان يعمل على وجه يستحق به المدح والثواب
يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما واما احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه لا يثاب عليها البتة فليس من المتنازع في شيء
وحين تنبه ابو علي وابو هاشم لشناعة هذا الرأي رجعا عن التمادي بعض الرجوع فقالا ان المعاصي انما تحبط الطاعات اذا اربت عليها وان اربت
الطاعات احبطت المعاصي ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات والمعاصي بل الى مقادير الاوزار والاجور فرب كبيرة يغلب وزرها اجور طاعات
كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله تعالى ثم افترقا فزعم ابو علي ان الاقل يسقط ولا يسقط من الاكثر شيئا ويسقوط الاقل
يكون عقابا اذا كان الساقط ثوابا وثوابا اذا كان الساقط عقابا وهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط ويسقط من
الاكثر ما يقابله مثلا من له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب فانه يسقط عنه العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابلته
ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب الف من العقاب سقط ثوابه ومائة جزء من عقابه وهذا هو القول
بالموازنة لا ما قال في المواقف انه يوازن بين الطاعات والمعاصي فايهما رجح احبط الآخر واختلف كلامهم في ان الاحباط والموازنة بين الفعلين
اعني الطاعة والمعصية او المستحقين اعني الثواب والعقاب او الاستحقاقين فقال الجبائي الى الاول وابو هاشم الى الثاني وهو المختار
عند الاكثرين وبالجملة لا يخفى على احد ان القول بما ذهبا اليه من الاحباط والموازنة لا يصح الا بتوقيف من الشارع صريح ونقل صحيح واستدل
الامام الرازي على بطلانه بان الاكثر اذا احبط الاقل فان لم يحبط منه شيء كما هو رأي ابي علي صارت الطاعة السابقة لغوا محضا لا تجلب
نفعا ولا تدفع ضرا وهو باطل اما عقلا فلكونه ظلما ولانه ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث بوجود الباقي واما سمعا
فلقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغير ذلك وان احبط من الاكثر ما يوازن الاقل كما هو رأي ابي هاشم فباطل ايضا اما اولا فلانهما لما كا

بدون الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن فيكون لاحدهما في الدنيا او الآخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعا وقال في الكفاية الايمان
هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام
حكما فلا يتغايران واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع على انه يمتنع ان ياتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما او بجميع ما اعتبر في
الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس وعلى ان دار الايمان دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي عم
ثلث فرق مؤمن وكافر ومنافق لا رابع لهم والمشهور من استدلال القوم وجهان احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن
يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق واعترض بانه يجوز ان يكون غيره لكن لا يكون دينا غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات على
ما سبق وقد عرفت ما فيه بل المراد بالدين الملة في الطريقة الثابتة من النبي عم والايمان كذلك وانما استمر في اطلاق اهل الشرع دين الاسلام دون الاسلام
دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام في طريقة النبي واعتبار الاضافة اليه حتى صار بمنزلة الاسم لدين محمد عم ولفظ الايمان في فعل المؤمن من حيث
الاضافة اليه ولم يصر بمنزلة الاسم للدين ولهذا كثيرا ما يقترن في الايمان الى ذكر المتعلق مثل آمنوا بالله ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما انه
لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما من الآخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم نجد
ممن كان فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض بانه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى في المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد
المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة ايضا بل يصح مع كون المؤمن اعم كقولك
اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة لكان شيئا لا بالعكس على ما سبق الى بعض الاوهام ذهابا الى صحة قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض
الناس وقد يستدل بسوق احد الاسمين مساق الآخر كقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان
ان كنتم صادقين وتيقن ان تسمع الا من يؤمن باياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون قولوا آمنا
بالله وما انزل الينا الى قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك من الآيات وذهبت الحشوية وبعض المعتزلة الى التغاير نظرا الى ان لفظ الايمان ينبئ
عن التصديق فيما اخبر الله تعالى على لسان رسله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد ومتعلق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق
التسليم الاوامر والنواهي وتمسكا باثبات احدهما ونفي الآخر كقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وبعطف احدهما على
الآخر كما في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية فما زادهم الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام وبان جبريل عم لما جاء
لتعليم الدين سأل النبي عم عن كل منهما على حدة واجاب النبي عم لكل بجواب وذلك انه قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
وكتبه الى الآخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الآخر فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة
والاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة والجواب عن الاول انا لا نعني اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة على ان التحقيق ان مرجع الامرين
الى الاذعان والقبول كما مر والتصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات يتعلق بالاوامر والنواهي بمعنى كونها حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم
وعن الثاني بان المراد الاستسلام والانقياد الظاهر خوفا من السيف والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر الجلي عند قولنا آمن
فلان واسلم وعن الثالث ان تغاير المفهوم في الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم
ورحمة وعن الرابع ان المراد السؤال عن شرائع الاسلام اعني احكامه المشروعة الني هي الاساس على ما وقع صريحا في بعض الروايات وعلى ما قال
النبي عم لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام
الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا
الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق ـــــ المبحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي
عن الشافعي رح وكثير من العلماء ان الايمان يزيد وينقص وعند ابي حنيفة رح واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه لا يزيد ولا
ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه او ارتكب المعاصي فتصديقه

المبحث الرابع المذهب صحة الاستثناء في الايمان حتى انه ربما يؤثر انا مؤمن ان شاء الله على انا مؤمن حقا ومنعه الاكثرون لدلالته على الشك اوايهامه اياه لاقل ولنا وجوه الاول انه للتبرك والتأدب لا للشك والتردد والثاني ان الايمان المنجي امر خفي لا يامن المجازم بحصوله ان يشوبه شيء من المنافيات من حيث لا يعلم فيفوضه الى المشية الثالث وعليه التعويل انه للشك فيما هو آية النجاة وهو ايمان الموافاة لا في الايمان الناجز وليس معناه ولم العبرة بايمان الموافاة ان الناجز ليس بايمان حقيقة بل انه ليس بمنج وكذا الكفر والسعادة والشقاوة فالسعيد سعادة الموافاة لا يتغير الى شقاوة الموافاة وانما التغير في الناجز

بحاله لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا قال الامام الرازي وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يتفاوت وان قلنا هو الاعمال فيتفاوت وقال امام الحرمين اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعة سرا وعلنا وقد مال اليه القلانسي فلا يبعد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ونحن لا نؤثر هذا لا يقال الايمان على تقدير كونه اسما للاعمال اولى بان لا يحتمل الزيادة والنقصان اما اولا فلانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان دونه ليكون نقصانا واما ثانيا فلان احدا لا يستكمل الايمان حينئذ والزيادة انما على ما لم يكمل بعد محال لانا نقول هذا انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من الاعمال او النزول كما هو مذهب المعتزلة لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف الا ان الزيادة والنقصان على هذا تكون في كمال الايمان لا في اصله ولهذا قال الامام الرازي وجه التوفيق ان ما يدل على ان الايمان لا يتفاوت مصروف الى اصله وما يدل على انه يتفاوت مصروف الى الكامل منه وللقايل ان يقول لا نم ان التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم لانه اما نفس الاعتقاد القابل للتفاوت او مبني عليه وقلة وكثرة كما في التصديق الاجمالي والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل او اكثر فان ذلك من الايمان لكونه تصديقا بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا لا يقال الواجب تصديق يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان التفاوت لا يتصور الا باحتمال النقيض لانا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير التصديق ولو سلم انه التصديق وان المراد به ما يبلغ حد الاذعان والقبول ويصدق عليه المعنى المسمى بكرويدن ليكون تصديقا فلا نم انه لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله كما في قول الخليل صلوات الله عليه ما كان له من التصديق ولكن ليطمئن قلبي وعن علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا على ان القول بان المعتبر في الكل هو اليقين وان ليس للظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر احتج القائلون بالزيادة والنقصان بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو لم يتفاوت لكان ايمان آحاد الامة بل المنهمكين في الفسق مساويا لتصديق الانبياء والملائكة واللازم باطل قطعا واما النقل فلكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى قال الله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين آمنوا ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر رضي الله عنه قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر رضي الله عنه مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة لرجح به واجيب بوجوه الاول ان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات وهذا ما قال امام الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي متواليا ولغيره على الفترات فثبت للنبي اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وما يقال ان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك الثاني ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به والصحابة كانوا امنوا في الجملة وكانوا يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي عليه السلام على ما يتوهم الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي وهذا مما لا خفاء فيه وهذه الوجوه جيدة في التاويل لو ثبت لهم ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت والكلام فيه قال المبحث الرابع ذهب كثير من السلف وهو المحكي عن الشافعي رضي الله عنه والمروي عن ابن مسعود رضي الله عنه ان الايمان يدخله الاستثناء يعني انا مؤمن ان شاء الله ومنعه الاكثرون وعليه ابو حنيفة رحمه الله واصحابه لان التصديق امر معلوم لا تردد فيه عند تحققه ومن تردد في تحققه لم يكن مؤمنا قطعا واذا لم يكن للشك والتردد فالاولى ان يترك بل يقال انا مؤمن حقا دفعا للايهام وللقائلين بصحته وجوه الاول انه للتبرك في ذكر الله والتأدب باحالة الامور الى مشيئة الله والتبري عن تزكية النفس والاعجاب بحالها والتردد في العاقبة والمآل وهذا يفيد مجرد الصحة لا الاولوية اذ قولهم انا مؤمن ان شاء الله انا مؤمن حقا ولا يدفع ما ذكرنا من دفع الايهام والايمان

لما كانا متنافيين كان طريان الحادث مشروطا بزوال السابق فلو كان زواله لاجل طريان الحادث لزم الدور واما ثانيا فلان تاثير ذلك الاستحقاق القليل في بعض اجزاء الكثير ليس اولى من تاثيره في الباقي لكون الاجزاء متساوية فيلزم ان ينتفي بذلك القليل كل ذلك الكثير وهو باطل وفاقا فان هذا ما قال في المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء من الثواب وبالمعصية خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء الاستحقاق احدى الخمستين اولى من انتفاء الاستحقاق للخمسة الاخرى لتساوي اجزاء الثواب والاستحقاقات فيهما واما ثالثا فلان زوال كل من الاستحقاقين بالآخر اما ان يكون دفعة وهو محال لانه اذا كان عدم كل منهما لوجود الآخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين معا واما ان لا يكون دفعة وهو ايضا باطل لانه اذا كان بسبب زوال الاول حدوث الثاني فلم يوجد الثاني لا يزول الاول واذا وجد الثاني وزال الاول استحال زوال الثاني لانه لا مزيل له لان التقدير ان كلا منهما انما يزول بالآخر وهذا ما يقال ان الثاني لكان قاصرا عن الغلبة حين ما لم يكن مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا واعترض بوجوه الاول ان الطاري اقوى وبالبقاء اولى لكونه مقارنا للمؤثر الذي يوجده بخلاف السابق فانه وان كان موجودا لكن لم يبق معه مؤثره فاذا يجوز على الاحباط ان ينفي السابق بالطاري ويبقى هو بحاله وعلى الموازنة ان ينفي من الطاري ما يقابل السابق ثم ينفي السابق بما بقي من الطاري والجواب المنع بل السابق لاستمرار وجوده وتحقق علة بقائه اقوى وابقى والطاري لقربه من العدم وعدم تحقق علة بقائه بالفناء اولى على ان الدفع اهون من الرفع ثم هذا على تقدير صحته انما يتاتى فيما اذا كان الاكثر طاريا بخلاف ما اذا استحق بالطاعة ثوابا كثيرا او بالمعصية عقابا اقل او بالعكس الثاني انه يجوز ان يكون التوقف فيما بين طريان الحادث وزوال السابق توقف معية لا تقدم ليلزم الدور المحال والجواب ان الكلام انما هو على تقدير جعل طريان الحادث هو السبب في زوال السابق فيتقدم بالذات ضرورة وهو ينافي اشتراطه به لاستلزامه تأخره عنه بالذات الثالث ان الاستحقاقات ليست امورا متباينة في الخارج بحسب الخارج بمنزلة ما اذا كان لك عند احد خمستان وديعة فيمكن تسليم هذه او تلك بل بحسب الزمن فقط بمنزلة ما اذا كان لك عليه خمستان دينا فلا يكون تسليم خمسة او الابراء عنها او مقاصتها بخمسة له عليك الا ابراء عن النصف وما ذكرنا من حمل كلام المحصل على ما نقلنا من تقرير نهاية العقول يظهر ان ليس مقصود الامام ما فهمه المعترض فان معناه ان الاستحقاقات لما كانت متساوية فالاستحقاق القليل كما يزيل ما يقابله من الكثير كذلك يزيل الباقي لان حكم المتساويات واحد بل الاعتراض ان تساوي الاستحقاقات لا يوجب الا جواز زوال كل ما يزول به الآخر لا زوال الكل بما يزول به البعض الرابع ان الطاعات والمعاصي مثبتة عند الحفظة وفي صحائف الكتبة فالطاعات تبطل استحقاق العقاب بالمعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الثواب بالطاعات من غير لزوم محال والجواب ان المقصود بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين والمستحقين اعني الثواب والعقاب بالآخر على ما هو المذهب في الاحباط والموازنة وبهذا يندفع اعتراض خامس وهو انه يجوز ان لا يؤثر احدهما في عدم الآخر لكن يتمانعان في ظهور حكمهما فيظهر حكم الزائد فقط السادس انه يجوز ان يؤثر الطاري في عدم السابق بشرط ان يسقط من الطاري مثل السابق من غير لزوم محذور والجواب انه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من الطاري ويلزم المحذور نعم يتجه على الوجه الاخير انه لو جعل زوال كل من الاستحقاقين بالآخر بان يزيل جزء من هذا جزءا من ذلك وبالعكس الى ان يفنى الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد لم يلزم شيء من المحالات لانه يكون مزيلا للجزء الاخير من الاقل الا ان الامام انما اورد هذا البرهان فيما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل معصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب فلا يرد عليه هذا لكن يتجه ان البيان يختص بما اذا تساوى الاستحقاقات والمعتزلة اضطربوا في مثله وزعم ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف اما في الجنة او في النار واجيب بانه يجوز ان يرجح جانب الثواب فينزل برحمة الله منزل الكرامة ويجعل بفضله دار المقامة او يجمع بين الثواب والعقاب من غير خلوص احدهما او لا يثاب ولا يعاقب ويكون من اصحاب الاعراف على ما ورد في الحديث ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق اعتبار شرعي ليس له تاثير وتاثر حقيقي وفناء بعد وجود بل معنى احباط الطاعة او استحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ولا يعاقب على المعصية بقدرها من غير ان يتحقق في الخارج استحقاقات بينهما منافاة

المبحث الثاني عشر اتفقت الامة على العفو عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بعد التوبة وعلى انه لا عفو عن الكفر على اختلاف في الجواز عقلا واختلفوا في العفو عن الكباير بدون التوبة فجوزه اصحابنا بل اثبتوه ومنعه المعتزلة سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم لنا على الجواز ان العقاب حقه فله اسقاطه وعلى الوقوع النصوص الناطقة بانه يعفو عن السيات ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وفي الاحاديث ايضا كثرة والتخصيص بالصغاير او بما بعد التوبة او الحمل على تاخير العقوبات المستحقة او عدم شرع الحدود في عامة المعاصي او على ترك وضع الاصار عليهم والفضايح في الدنيا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل ومخالفة لاقوال المفسرين وللاحاديث الصحيحة الصريحة مما لا يصح في البعض اذ المغفرة بالتوبة لا تخص ما دون الشرك ولا يلايم التعليق بالمشية وباقي المعاني لا يناسب النفي عن الشرك **لهم بعين عقلا** ان جواز العفو اغراء على القبيح فيمتنع ورد بعد تسليم القاعدة بمنع كونه اغراء بل مجرد احتمال العقوبة زاجر فكيف مع الرجحان وشهادة النصوص

ومعاندة وأما الثواب والعقاب فلا وجود لهما الا في الاخرة ولا اجتماع بينهما ولا اندفاع بل في ذلك الاحكم ايه ومستند على دفق حكمه والاقرب ما قال امام الحرمين انه ليس بازاء معرفة الله تعالى كبيرة يرجح وزرها على اجرها فكان من حقهم ان يذروا بها جميع الكباير فاذا لم يفعلوا ذلك بطل مذهبهم بتقابل الاعمال وسقوط اقلها باكثرها ومما يجب التنبيه له انه لا فرق عندهم بين ان يكون المعاصي طارية على الطاعات او سابقة عليها او متخللة بينها وان ما يوهم كلام البعض من اختصاص الحكم بما اذا كانت الكبيرة طارية ليس بشيء **المبحث الثاني عشر** اتفقت الامة ونطق الكتاب والسنة بان الله تعالى عفو غفور يعفو عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز العقلي ايضا لانه يخالف حكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان ومن اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر واختلفوا في العفو عن الكباير بدون التوبة فجوزه الاصحاب بل اثبتوه خلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم حتى صرح بعض المتاخرين منهم بان القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلا قول انفرد به القاسم الكعبي لنا على الجواز ان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وعلى الوقوع الآيات والاحاديث الناطقة بالعفو والغفران وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيات او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وفي الاحاديث كثرة ومعنى العفو والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المواخذة لا يقال يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغاير او عن الكباير بعد التوبة او على تاخير العقوبات المستحقة او على عدم شرع الحدود في عامة المعاصي او على ترك الاجبار عليهم من التكاليف المهلكة كما على الامم السالفة او على ترك ما فعل ببعض الامم من المسخ وكبة الانام على الجباه ونحو ذلك مما يفضيهم في الدنيا لانا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد الاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص ومخالفة للاقاويل ممن يعتد به من المفسرين بلا ضرورة ونغريبا من الآيات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بينهما بالمادون وكذا تعم كل احد من العصاة فلا يلايم التعليق بمن يشاء المقيد للبعضية وكذا المغفرة عن الصغاير على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كبيرة في الغاية واما باقي المعاني المذكورة فربما يكون في الشرك اقوى على ما لا يخفى فلا معنى للنفي والمشهور في ابطال تقييدهم المغفرة بما بعد التوبة ان ترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا يتعلق بالمشية واعترض بان ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا كثواب المطيع بل بمقتضى الوعد ومع انه واجب ان يكون كما هو المذهب عندكم ودعواه بذلك وزيادة بادعوهم المغفرة والعفو ولو سلم فبفعل الله تعالى وان كان واجبا عليه يكون بمشيته وارادته فيصح تعليقه بها والجواب ان المذهب عندهم على ما صرحوا به في كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تعالى تركه ولا يجوز فعله ثم الواجب وان كان فعله بالارادة والمشية لا يحسن في الاطلاق تعليقه بالمشية كقضاء الدين والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك على انك اذا تحققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشية بمنزلة قولك يغفر ما دونه ان شاء بل تقييد للمغفور له بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المتفضل به كقولك الامير يخلع على من يشاء يعني انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض وبهذا يندفع اشكال آخر وهو ان المغفرة معلقة بالمشية فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشية على مجرد الجواز وليس المتنازع وقد يدفع بانه لا بد من وقوع المشية ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه على ما هو مقصود سوق الاية وهذا الدفع انما يتم على راي من يجعل التفرقة بينهما بوقوع العفو ولا وقوعه ويجعل العفو عن الكفر جايزا غير واقع وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين **والقائلين** عقلا تمسك الوعيدية القايلون بعدم جواز العفو عن الكباير عقلا وهم البلخي واتباعه بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو ويرتكب القبايح وهذا قبيح يمتنع اسناده الى الله تعالى واجيب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الآيات القاطعة

وسمعا بالنصوص الواردة في وعيد الفساق فان الخلف والكذب نقص بالاتفاق ورد بانهم داخلون في عمومات الوعد والخلف في الوعد باطل بالاجماع بخلاف الخلف في الوعيد فانه كرم جوزه البعض نعم حديث لزوم الكذب وتبديل القول مشكل نادى القول باخراجهم عن عموم اللفظ وبانه ليس شيء يمتنع في الخبر واما القول بان الكذب يجري في المستقبل فضعيف جدا وكذا القول بانه يعيق كلامه عندنا ازلي فلا يتغير والكذب عندكم انما امتنع لقبحه ولا قبح هاهنا لتوقف العفو عليه كمن اخبر انه يقتل زيدا غدا فلم يقتله وذلك لان ازلية الصدق تقتضي ترك العفو وجواز الكذب في اخباره يفضي الى مفاسد لا تحصى

القاطعة بالعذاب والوعيدات الشايعة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه في الجملة وبالنسبة الى من لا يعلمه الا الله مظنة للاغراء ومقتضية له الا جهراء الا ترى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعدم كل احد عليها غالبا ليس باغراء والتردد في نيل توفيقها لا يزيد على التردد في نيل كرامة العفو فان قيل ترك العفو ادعى الى الطاعة فيكون لطفا فيجب فيمتنع العفو قلنا منقوض بقبول التوبة وتاخير العقوبة وان ادعى وجه مفسدة في تركهما منعنا انتفاءها في ترك العفو فان في العفو لطفا بالعبد في تادية وظيفة مزيد الثناء على الله تعالى بالعفو والكرم والرافة **وسمعا** تمسك القائلون بجواز العفو عقلا وامتناعه سمعا وهم البصريون من المعتزلة وبعض البغدادية بالنصوص الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكباير اما بالخصوص كقوله تعالى في اكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وفي التولي عن الزحف وماويه جهنم وبئس المصير وفي تعدي حدود المواريث يدخله نارا خالدا فيها واما بالدخول في العمومات المذكورة في بحث الخلود واذا تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم ثكذا الملزوم واجيب بانهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر والخلف في الوعد لوم لا يليق بالكريم وفاقا بخلاف الخلف في الوعيد فانه ربما يعد كرما والقول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما مر فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك ودفع بانه لو صح ان خلف الوعيد لصح ان يسمى مخلفا ليس بشيء لانا كثيرا من افعاله يمتنع الجنسية اعني لا يصح اطلاق اسم الفاعل منها عليه الا بنام التغفير كما انه متكلم بالمجاز ولا يسمى متجوزا وكذا لا يسمى ماكرا او مستهزيا ونحو ذلك بل مع انه ينجز وعد الثواب لا يسمى منجزا نعم لزوم الكذب في اخباره تعالى مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على انتفائه مشكل فالجواب الحق ان من تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ بمنزلة التايب فان قيل صيغة العموم المتعرية عن دليل الخصوص يدل على ارادة كل فرد مما يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص عليه باسم الخاص فاخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة على ان المخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل قلنا ممنوع بل ارادة الخصوص من العام والتقييد من المطلق شايع من غير دليل متصل ثم دليل التخصيص والتقييد بعد ذلك وان كان متراخيا بيان لا نسخ وهذا هو المذهب عند الفقهاء الشافعية والقدماء من الحنفية وكانوا ينسبون القول بخلاف ذلك الى المعتزلة الا ان المتاخرين منهم يعدون ذلك نسخا ويخصون التخصيص بما يكون دليله متصلا ويجوزون الخلف في الوعيد ويقولون الكذب يكون في الماضي اذ في المستقبل قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم على ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى ازلي لا يتعلق بالزمان ولا يتغير بتغير المخبر به على ما سبق في بحث الكلام فان قيل فعلى ما ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص قلنا لا بل يجري على عمومه في حق العمل بل في حق وجوب اعتقاد العموم دون فرضيته وهذا البحث يستوفى في اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه صاحب التبصرة بعض البسط وللامام الرازي هاهنا جواب الزامي وهو ان صدق كلامه لما كان عندنا ازليا امتنع كذبه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فان امتنع كذبه لكونه قبيحا فلم قلتم ان هذا الكذب قبيح وهو يتوقف عليه العفو الذي هو غاية الكرم وهذا كمن اخبر انه يقتل زيدا غدا ظلما ففي الغد اما ان يكون الحسن قتله وهو باطل واما تركه وهو الحق لكنه لا يوجد الا عند وجود الكذب وما لا يوجد الحسن الا عند وجوده حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن دفعه بان الكذب في اخبار الله تعالى قبيح وان تضمن وجوها من المصلحة وتوقف عليه انواع من الحسن لما فيه من مفاسد لا تحصى ومطاعن في الاسلام لا تخفى منها مقال الفلاسفة في المعاد ومجال الملاحدة في العناد ومنها بطلان ما وقع عليه الاجماع من القطع

ومعاناة — بذنابهم — مطلقة — وفي جواز العفو عن الصغاير وعن الكباير — ١٧٢ — ووضع — اي قبول التوبة — والقبح

يجوزه — ١٧٤ — بط — اخبار — ١٧٥

ثم المعتزلة ان الفاسق مخلد وان عدم القطع بعقابه ارجاء لكن ينبغي ان يكون هذا مذهب البعض اذ المختار عند الاكثرين هو ان الكبائر انما تسقط الطاعات اذا زاد عقابها على ثوابها وذلك في علم الله واضطربوا فيما اذا تساويا وصرحوا بجواز العفو عقلا وشرعا عند البصرية وبعض البغدادية وعقلا عند غير الكعبي المبحث الثالث عشر يجوز عندنا الشفاعة لاهل الكبائر لحقها لما سبق من دلائل العفو وما تواتر معناه من اخبار الشفاعة لاهل الكبائر وقد يستدل بعموم قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اي لذنوبهم وبان اصل الشفاعة ثابت بالنص والاجماع وليست حقيقة لطلب المنافع على ما يراه المعتزلة والا لكنا شافعين للنبي صلى الله عليه وسلم حين نسال الله تعالى زيادة كرامته بل لاسقاط المضار وعندكم لا عقاب مع التوبة والصغيرة مع اجتناب الكبيرة فتعين كونها لاسقاط الكبائر تمسكت المعتزلة بوجوه الاول عمومات نفي الشفاعة مثل قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة فما تنفعهم شفاعة الشافعين من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ما للظالمين من انصار والجواب بعد تسليم عموم الازمان والاحوال التخصيص بالكفار جمعا بين الادلة على ان الظلم المطلق هو الكفر ونفي الناصر لا ينفي الشفيع الثاني ايات تنفي شفاعة صاحب الكبيرة ولا يشفعون الا لمن ارتضى فاغفر للذين تابوا والجواب ان الفاسق مرتضى من جهة الايمان والمراد تابوا عن الشرك لان من تاب عن المعاصي وعمل صالحا فطلب مغفرته عبث او طلب لترك الظلم الثالث ايات خلود الفساق وقد مر الرابع الاجماع على صحة اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم والجواب ان اهلية شفاعته على تقدير العصيان انما هو بالطاعة والايمان

يخلد الكفار في النار فان غاية الامر شهادة النصوص القاطعة بذلك ولو اجاز الخلف لم يبق القطع الا عند شرذمة لا يجوزون العفو عنهم في الحكمة على ما يشعر قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الايات ووجه التفرقة ان العاصي قلما يخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة وغير ذلك من خيرات تقابل ما ارتكب من المعصية اتباعا للهوى بخلاف الكافر وايضا الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد وحرمته لا تحتمل الارتفاع اصلا فكذا عقوبته بخلاف المعصية فانها لوقت الهوى والشهوة واما من جوز العفو عقلا والكذب في الوعيد اما قولا بجواز الكذب المتضمن لفعل الحسن او بانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل فمع صريح اخبار الله تعالى بانه لا يعفو عن الكافر ويخلده في النار يجوز الخلف وعموم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل وللكلام ههنا ابطالا قطعا علم القبول بجواز الكذب في اخبار الله تعالى باطل قطعا

قال خاتمة قد اشتهر من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة يخلد في النار وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان تكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او بينها وجعلوا اعلام القطع بالعقاب وتفويض الامور الى الله تعالى يغفر ان شاء ويعذب ان شاء على ما هو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تاخير للامر وعدم جزم بالعقاب او الثواب وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة من المرجئة وقد قيل له من اين اخذت الارجاء فقال من الملائكة حيث قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا واما المرجئة الخالصة الباطلة هم الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العقاب والنار للكفار وهو التفريط كما ان قول الوعيدية افراط والتفويض الى الله تعالى وسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر ونحن نقول ينبغي ان يكون ما اشتهر عنهم مذهب بعضهم والمختار خلافه لان مذهب الجبائي وابنه ابي هاشم وكثير من المحققين وهو اختيار المتاخرين ان الكبائر انما تسقط الطاعات وتوجب دخول النار اذا زادت عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى فمن خلط الحسنات بالسيئات ولم يعلم غلبة الاوزار لم يحكم بدخول النار بل اذا زاد الثواب يحكم بانه لا يدخل النار اصلا واضطربوا فيما اذا تساوى الثواب والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها الا عند الكعبي وذكر امام الحرمين في الارشاد ان مذهب البصريين وبعض البغداديين جواز العفو عقلا وشرعا وقد منعنا هذا على المعتزلة ان ادركوا او نجنا لم منها جاء ان سلكوا والا فلهم بعصمتهم نجاة او توبة ترجى

قال المبحث الثالث عشر في الشفاعة يدل على ثبوتها النص والاجماع الا ان المعتزلة قصروها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا يجوز لاهل الكبائر ايضا في حط السيئات اما في العرصات واما بعد دخول النار لما سبق من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر معنى من ادخار الشفاعة لاهل الكبائر كقوله عم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس للعفو والشفاعة كثير معنى وقد يستدل بقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اي لذنوب المؤمنين فيهم الكبائر وبقوله تعالى في حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان مثل هذا الكلام انما يساق حيث تنفع الشفاعة غيرهم فيقصد تقبيح حال الكفرة وتخييب رجائهم بانهم ليسوا كذلك اذ لو لم تنفع الشفاعة احدا لما كان في تخصيصهم زيادة تخييب وتوبيخ لكنه مع هذا التكلف لا يفيد الا ثبوت اصل الشفاعة ولا نزاع فيه نعم لو تم ما ذكر بعض اصحابنا من ان الشفاعة لا يجوز ان يكون حقيقة لزيادة المنافع بل لاسقاط المضار لسقط المضار والصغائر مكفرة عندكم باجتناب الكبائر فتعين ان تكون لاسقاط الكبائر لكان في اثبات اصل الشفاعة اثبات المطلوب الا ان غاية متشبثهم في ذلك هو ان الشفاعة لو كانت حقيقة في طلب زيادة المنافع لكنا شافعين في حق النبي عم حين نسال الله تعالى زيادة كرامته واللازم باطل قطعا واعترض بانه يجوز ان يعتبر فيها زيادة قيد كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له او كون زيادة المنافع مقصودا ابتداء لسؤاله وطلبه واجيب بان الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع فلا ينفع السؤال فضلا من ان يكون الاجل سؤاله فانه قد يقال اطلاق الشفاعة على طلب المنافع ما لا سبيل الى انكاره كقول الشاعر فذاك فتى ان تاته في صنيعة الى ماله لم تاته بشفيع وكما في منشور ورد اطلاقه لسلطان محمود ولينا كورة خراسان ولقبناه يمين الدولة وامين الملة بشفاعة ابي حامد الاسفرايني قلنا ثم لكن لو كان حقيقة لاطرد فيما ذكرنا احتجت المعتزلة بوجوه الاول الايات الدالة على نفي الشفاعة بالكلية فتخص بالمطيع والتائب بالاجماع فتبقى حجة فيما وراء ذلك مثل قوله تعالى واتقوا

صاحب الكبيرة مخلد في النار عند المعتزلة

الشفاعة

١٧٦

خاتمة الكبيرة المعصية التي تشعر بقلة الاكتراث بالدين وقيل التي توعد عليها الشارع بخصوصها وقيل الشرك والقتل والقذف والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم والعقوق والالحاد في الحرم وقد يزاد اكل الربا والسرقة وشرب الخمر المبحث الرابع عشر التوبة الندم على المعصية لكونها معصية وقيل الندم لخوف النار او طمع الجنة ولقبح المعصية مع غرض اخر وعند مرض مخوف فانه فيه تردد وقد يزاد قيد العزم على الترك في الاستقبال ويزاد على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك والظاهر انه للبيان دون الاحتراز ومعنى الندم الاسف والحزن وتمني كونه لم يفعل [illegible] طول الحسرة والبكاء واكتفى المعتزلة باعتقاد انه اساءة وانه لو امكنه رد المعصية لردها ان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن ولان العاقل مكلف بالتوبة دائما وقد لا يمكنه تحصيل الحزن ٨١

واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الاية والضمير في لا تقبل شفاعة ولا تنفعها شفاعة للنفس المبهمة العامة وكقوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وكقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اي يجاب يعني لا شفاعة اصلا على طريقة قوله ولا ترى الضب بها ينجحر وكقوله تعالى وما للظالمين من انصار الثاني ما يشعر بنفي الشفاعة لصاحب الكبيرة منطوقا كقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانه ليس بمرتضى او مفهوما كقوله تعالى حكاية عن حملة العرش ويستغفرون للذين امنوا فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولا فارق بين شفاعة الملائكة والانبياء الثالث ما سبق من الايات المشعرة بخلود الفساق ولو كانت شفاعة لما كان خلود الرابع الاجماع على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد ولو خصت الشفاعة لاهل الكبائر لكان ذلك دعاء بجعلنا منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم في الازمان والاحوال انها تختص بالكفار جمعا بين الادلة على ان الظالم على الاطلاق هو الكافر وان نفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وقد بين مثل ذلك وعن الثاني بانا لا نم ان من ارتضى لا يتناول الفاسق فانه مرتضى من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان مبغوضا من جهة المعصية بخلاف الكافر المتصف بمثل العدل او الجود فانه ليس بمرتضى عند الله تعالى اصلا لفوات اصل الحسنات واساس الكمالات ولا نم ان الذين تابوا لا يتناول الفاسق فان المراد تابوا عن الشرك اولا معنى لطلب مغفرة من تاب عن المعاصي وعمل صالحا عنده لكونه عبثا او طلبا لترك الظلم بمنع المستحق حقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه وعن الثالث بما سبق من انقطاع عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع ان المراد اجعلنا من اهل الشفاعة على تقدير المعاصي كما في قولنا اجعلنا من اهل الشفاعة على تقدير المعاصي المغفرة واهل التوبة وتحقيقه ان المتصف بالصفات اذا اختص بكرامة منشؤها بعض تلك الصفات دون البعض لم يكن استدعاء اهلية تلك الكرامة الا استدعاء الصفة التي هي منشأ تلك الكرامة الا يرى ان المعالجة وان لم تكن الا للمريض لكن قولك اللهم اجعلني من اهل العلاج ليس طلبا للمرض بل لقوة المزاج فكذا ههنا الشفاعة وان اختصت باهل الكبائر لكن منشأها الايمان وبعض الحسنات التي تصير سببا لرضى الشفيع عنه وميله اليه وبهذا يخرج الجواب عما قالوا ان من حلف بالطلاق ان يعمل ما يجعله اهلا للشفاعة انه يؤمر بالطاعات لا المعاصي

قال خاتمة ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات لا كما قيل ان كل سيئة فهي بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى ما دونها كبيرة لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل واني للبشر ذلك فمن ههنا ذهب بعضهم الى تفسير الكبيرة بانها التي تشعر بقلة الاكتراث بالدين او التي توعد عليها الشارع بخصوصها وبعضهم الى تعيين الكبائر ففي رواية ابن عمر رض انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد في رواية ابي هريرة رض اكل الربا وفي رواية علي رض السرقة وشرب الخمر

قال المبحث الرابع عشر التوبة وهي في اللغة الرجوع يقال تاب واناب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد رجوعه عن الزلة الى الندم واذا اسند الى الله تعالى اريد رجوع نعمه والطافه الى عباده وفي الشرع هي الندم على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او نحو ذلك لا يكون توبة واما الندم لخوف النار او طمع الجنة فهل يكون توبة فيه تردد مبني على ان ذلك هل يكون ندما عليها لقبحها ولكونها معصية ام لا وكذا في الندم عليها لقبحها مع غرض اخر والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض مجموع الامرين لا كل واحد منهما وكذا في التوبة عند مرض مخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا بل للخوف كما في الاخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة ايمان الياس والظاهر من كلام النبي عم قبول التوبة ما لم تظهر علامات الموت ومعنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمني كونه لم يفعل ولا بد من هذا القطع بان مجرد الترك كالماجن اذا مل مجونه فاسترو الى بعض المباحات ليس توبة ولقوله عم الندم توبة وقد يزاد قيد العزم على ترك المعاودة في المستقبل واعترض بان فعل المعصية

حقيقة التوبة

١٧٧

وهي واجبة عندنا سمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا وعند المعتزلة عقلا لما فيها من دفع الضرر ووجوبها على الفور فآثم التارك بتلاحقه وقبولها ثابت عندنا بدليل ظني وواجب عند المعتزلة ذهابا الى ان العقاب بعد التوبة ظلم لان من بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه سقط ذنبه ولان التكليف باق وهو تعريض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب ولا طريق سوى التوبة وضعفه ظاهر ثم سقوط العقوبة عند اكثر المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها وعندنا بمحض الكرم والتوبة الصحيحة عبادة لا يبطل ثوابها بمعاودة الذنب والتوبة ثانيا عبادة اخرى

في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون او موت او نحو ذلك وقد لا يقدر عليه لعارض آفة كخرس في القذف وشلل او جب في الزنا فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار فاجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك وهذا يشعر كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعاودة انما يقارن التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال اذ العزم انما يصح فيمن يتمكن من مثل ما قدمه ولا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا ولا من الاخرس العزم على ترك القذف وما ذكر في المواقف من ان قولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي لاشعاره بان العزم على الترك لا يصح مع عدم القدرة على الفعل وبان الندم على الفعل مع العزم على الترك لا يكفي في التوبة لكن لا بد من امر ثالث هو بقاء القدرة وكلام الامام وغيره ان عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم بل لا يصح ويكفي مجرد الندم لا يقال مراد المواقف ان مجرد هذا العزم بدون الندم ليس بتوبة لانا نقول هذا العود من الكلام لا بيان لفائدة التقييد بالقدرة وقد يتوهم ان تقويم القدرة قيد للترك لا للعزم اي يجب العزم على ان لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الآفة ان يعزم على ان لا يفعل لو فرض وجود القدرة وبهذا يشعر ما قال في المواقف ان الزاني المجبوب اذا ندم وعزم على ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابي هاشم ثم التحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار هذا وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على الاستيناف واظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والاسف على ما مضى وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدموع ومن نظر في باب التوبة من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام وتامل فيما يرى من قصة استغفار داود وعلم صعوبة امر التوبة والمعتزلة لما اخرجوا بالكبيرة عن الايمان وجزموا بالدخول بل الخلود في النيران ما لم يتوبوا شددوا في امر التوبة حتى اعتقد عوامهم انه يكفي مجرد قول العاصي تبت ورجعت وخواصهم انه يكفي ان يعتقد انه اساء وانه لو امكنه رد تلك المعصية لردها ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن وانما الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة في كل وقت ولا يمكنه تحصيل الهم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق قال وهي واجبة لا نزاع في وجوب التوبة اما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما عند المعتزلة فعقلا لما فيها من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح وهذا يتناول الصغاير ايضا فيكون حجة على البهشمية القائلين بوجوب التوبة عن الصغاير سمعا لا عقلا لسقوط عقوبتها ثم المشروح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزم بتاخير ساعة اثم آخر تجب التوبة عنه ومن جراحتي ذكروا انه بتاخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة تكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وثلث ساعات ثمان وهكذا واما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب على الله تعالى وهل ثبت سمعا وعدا قال امام الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التاويل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن بمقتضى الجود على راي البغدادية وبمقتضى العقل والحكمة على راي الجمهور واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذمه بالضرورة وبان التكليف باق وهو تعريض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب فوجب ان يكون له تخلص من العقاب وليس غير التوبة فوجب ان يكون مخلصا واكثر المقدمات مزخرف بل ربما يدعي القطع بان من اساء الى غيره وانتهك حرماته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه واما احتجاجنا بالاجماع على الابتهال الى الله تعالى في وجوب قبول التوبة وعلى وجوب شكره على ذلك فربما يدفع بان المسئول هو التجاوز عنها بشرايط القبول فان الامر فيه خطير ووجوب القبول لا ينافي وجوب الشكر لكونه احسانا في نفسه كتربية الوالد الولد يجب شكرها مع وجوبها ثم اختلفوا في مسقط العقوبة فعند اكثر المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة الملجأ وبندم العاصي عند معاينة النار وزوال التكليف

ولا يلزم تجديدها كلما ذكر الذنب خلافا للقاضي والجبائي ولا تعميمها لنصح للاجماع على صحة اسلام من اصر على بعض معاصيه ولان حقيقتها الرجوع والندم والعزم وقد وجدت وقال ابو هاشم يجب ان يكون الندم لقبحه وهو شامل للكل ورد بان الشامل للكل هو القبح لا قبحه ويكفي الاجمال وان علمت الذنوب منفصلة خلافا لبعض المعتزلة قالوا وفي حق الله تعالى قد يكفي الندم كما في الفرار عن الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى زايد كما في الشرب وترك الصلوة والزكوة وفي حق العبد لا بد من تسليم حق العبد او بدله ان كان الذنب ظلما كالغصب والقتل ومن ارشاده ان كان اضلالا ومن الاعتذار اليه ان كان ايذاء كالغيبة والتحقيق ان الزايد واجب آخر الا انه قد لا يصح الندم بدونه كرد المغصوب

الندم في صورة الالجاء ومنع كونه للقبح في صورة المعاينة واحتج الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتاخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو بمحض عفو الله تعالى وكرمه وتوبته الصحيحة عبادة يثاب عليها تفضلا ولا تبطل بمعاودة الذنب ثم اذا تاب عنه ثانيا يكون عبادة اخرى فان قيل فعندكم حكم المؤمن المواظب على الطاعات المعصوم عن المعاصي والمؤمن المصر على المعاصي طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات والمعاصي من غير توبة والمؤمن التائب عن المعاصي واحد وهو التفويض الى مشية الله تعالى من غير قطع بالثواب او العقاب فلا رجاء من الطاعة والتوبة ولا خوف من المعصية والاصرار وهذه جهالة جاهلة ومكابرة بادية قلنا حكم الكل واحد في انه لا يجب على الله تعالى في حقهم شيء لكن تنبيه المطيع والتايب البتة بمقتضى الوعد على تفاوت درجات ويعاقب العاصي المصر بمقتضى الوعيد على اختلاف دركات لكن مع احتمال العفو احتمالا مرجوحا فاين التساوي وانقطاع الخوف والرجاء نعم خوفنا لا ينتهي الى حد الياس والقنوط اذ لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم اختلف المعتزلة في انه اذا سقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة هل يعود واستحقاق ثواب الطاعة الذي ابطله تلك المعصية فقال ابو علي وابو هاشم لا لان الطاعة تنعدم في الحال وانما يبقى استحقاق الثواب وقد سقط والساقط لا يعود وقال الكعبي نعم لان الكبيرة لا تزيل الطاعة وانما تمنع حكمها وهو المدح والتعظيم فلا تزيل شرتها فاذا صارت بالتوبة كان لم تكن ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو اختيار المتاخرين لا يعود ثوابه السابق لكن يعود طاعته السالفة مؤثرة في استحقاق غرائه وهو المدح والثواب في المستقبل بمنزلة شجرة احرقت النار اغصانها وثمارها ثم انطفأت النار فانه يعود اصل الشجرة وعروقها الى خضرتها وثمرتها قال ولا يلزم تجديد الندم كلما ذكر المعصية لانه قد اتى بما كلف به وخرج عن عهدته خلافا للقاضي منا وابي علي من المعتزلة بناء انه لو لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار والجواب المنع اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها ولو كان الامر كما ذكر لزم ان لا تكون التوبة السابقة صحيحة وقال القاضي انه ان لم يجدد ندما كان ذلك معصية جديدة تجب الندم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها اذ العبادة الماضية لا ينقضها شيء بعد ثبوتها قال ولا تعميمها يعني يصح التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على بعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع على ان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامة بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة تلك المعصية وايضا ليست التوبة عن تلك المعاصي الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على ان لا يعاودها وقد وجدت وشبهة ابي هاشم ان الندم عليها يجب ان يكون لقبحها وهو شامل للمعاصي كلها فلا يتحقق الندم على قبيح مع الاصرار على قبيح واجيب بان الشامل للكل هو القبيح لا قبحها والتحقيق على ما ذكره صاحب التجريد هو ان الدواعي الى الندم عن القبايح وان اشتركت في كون الندم على القبيح لقبحه لكن يجوز ان يترجح بعض الدواعي بامور تنضم اليه كعظم المعصية او قلة غلبة الهوى فيما يتبعه وذلك الترجح على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر لا ينافي ترجح الداعي بالنسبة اليه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي تحقق هذا الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما ان الدواعي الى الفعل الحسن قد يترجح البعض فيخصص بعض الافعال الحسنة بالوقوع ولا يلزم من ترك البعض الآخر كون ايقاع هذا البعض للحسنة بل لغرض غاية ما في الباب انه حصل للداعي الى هذا الفعل الحسن رجحان لم يحصل للداعي الى الفعل الآخر وهذا ما قال اصحابنا انه كما يجوز الاتيان بواجب لحسنه مع ترك واجب آخر يجوز ترك قبيح لقبحه مع الاصرار على قبيح آخر قال ويكفي الاجمال يعني يكفي التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا ورد بانه مكلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع احضار الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكف الاجمال لزم

البحث الخامس عشر قد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فالمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام والا فالامر بالمندوب والنهي عن المكروه ليس بواجب بل مندوب ودم ومن عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم معناه اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يضركم بعد النهي عنادهم واصرارهم ولا اكراه في الدين منسوخ بايات القتال ورخصة النبي صلى الله عليه وسلم في الترك انما هي عند انتفاء الشرط وهو العلم بوجه المعروف والمنكر بتجويز التاثير وانتفاء المفسدة ولا يختص بالولاة الا اذا انتهى الى القتال ولا باهل الاجتهاد الا اذا كان مدركه الاجتهاد ولا بمن لا يرتكب مثله لانهما واجبان متميزان ويسقط بقيام البعض عن الباقين لانه فرض كفاية واذا نصب واحد كالمحتسب تعين عليه وهل يجوز للمجتهد الاعتراض على اخر في محل الخلاف فيه خلاف

تكليف ما لا يطاق قالوا ثم ان كانت المعصية في خالص حق الله تعالى فقد يكفي الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وتسليم ما وجب في ترك الزكوة ومثله في ترك الصلوة وان تعلقت بحقوق العباد لزم مع الندم ايصال حق العبد او بدله اليه ان كان الذنب ظلما كما في الغصب والقتل العمد ولزم ارشاده ان كان الذنب اضلالا له و الاعتذار اليه ان كان ايذاء كما في الغيبة ولا يلزم تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه الخشونة والتحقيق ان هذا الزايد واجب اخر خارج عن التوبة على ما قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه معصية متجددة تستدعي توبة ولا يقدح في التوبة عن القتل ثم قال وربما لا يصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كما في الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب ففرق بين القتل والغصب قال **البحث الخامس عشر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر** قد جرت عادة المتكلمين بايراده هاهنا في علم الكلام مع انها بالفروع اشبه وكانه لما بان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية والاخلال بالواجب والمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام ولهذا اثبتوا القول بانهما واجبان مع القطع بان الامر بالمندوب ليس بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما من غير توقف على ظهور الامام كما يزعم الروافض الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وامر بالمعروف وانه عن المنكر واما السنة فقوله عم مر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك وقوله عم لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم وقوله عم من راى منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف الايمان واما الاجماع فهو ان المسلمين في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه فان استدل على نفي الوجوب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم وقوله تعالى لا اكراه في الدين وبما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت قلنا يا رسول الله متى لا يؤمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر قال اذا كان البخل في خياركم واذا كان الحكم في رذالكم واذا كان الادهان في كبارهم واذا كان الملك في صغاركم اجيب بان المعنى اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد النهي عنادهم واصرارهم على المعصية او لا يضر المهتدي اوان في ضلال الضال وقوله لا اكراه منسوخ بايات القتال على انه ربما ينافش في كون الامر والنهي اكراها واما الحديث فلا يدل الا على نفي الوجوب عند فوات الشرط بلزوم المفسدة وانتفاء الفايدة فان من شرائط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجههما من انه واجب معين او مخير مضيق او موسع عين او كفاية وكذا في المنهي وبالجملة العلم يختلف باختلاف حال الامر والنهي ليقعا على ما ينبغي ومنها تجويز التاثير قطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني فان قيل يجب وان لم يؤثر اعزازا للدين قلنا ربما يكون ذلك اذلالا ومنها انتفاء مضرة ومفسدة اكثر من ذلك المنكر او مثله وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن انه يقتل ولا ينكي نكاية بضرب ونحو لكن يرخص له السكوت بخلاف من يحمل وحده على المشركين ويظن انه يقتل فانه انما يجوز اذا غلب على ظنه انه ينكي فيهم بقتل او جرح او هزيمة قال ولا يختص بالولاة كان المسلمون في الصدر الاول وبعده يامرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير نكير من احد ولا توقيف على اذن فعلم انه لا يختص بالولاة بل يجوز لاحاد الرعية بالقول والفعل لكن اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكر امام الحرمين وقال ان الحكم الشرعي اذا استوى في دركه الخاص والعام فغير العالم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد ثم ليس لمجتهد ان يتعرض بالردع والزجر على مجتهد اخر في موضع الخلاف اذ كل مجتهد مصيب في الفروع عندنا ومن قال ان المصيب واحد فهو غير متعين عنده وذكر في محيط الحنفية ان للحنفي ان يحتسب على الشافعي في اكل الضبع ومتروك التسمية عمدا وللشافعي ان يحتسب على الحنفي في شرب المثلث والنكاح بلا ولي ثم لا يختص وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمن يكون

والتصديق بالباء واللام لملاحظة معنى الاعتراف والاذعان وبيان ما له اي اخذ الشيء صادقا والصدق مما يوصف به المتكلم والكلام والحكم تعلق بالشيء باعتبارات مختلفة مثل امنت بالله وبالملائكة وبالكتاب وبالرسول وباليوم الاخر وبالقدر واما في الشرع فاما ان يجعل لفعل القلب فقط او اللسان فقط او كليهما وحدهما او مع سائر الجوارح فعلى الاول هو اسم للتصديق عند الاكثرين اعني تصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة وللمعرفة عند الشيعة وجهم بن صفوان والصالحي وعلى الثاني للاقرار بشرط المعرفة عند الرقاشي وبشرط التصديق عند القطان وبلا شرط عند الكرامية وعلى الثالث لمجموع التصديق والاقرار وعليه اكثر المحققين الا انه كثيرا ما يقع في عباراتهم مكان التصديق المعرفة او العلم او الاعتقاد وعلى الرابع للاقرار باللسان والتصديق بالجنان والعمل بالاركان اما على ان يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر وعليه الخوارج او غير داخل فيه وعليه المعتزلة مختلفين في ان الاعمال فعل الواجبات وترك المحظورات او مطلق فعل الطاعات واما على ان لا يجعل خارجا وعليه اكثر السلف وهو المحكي عن مالك والشافعي ذهابا الى انه قد يطلق على ما هو الاساس في النجاة وعلى الكامل المنجي بلا خلاف ولا ينتفي الشيء بانتفاء جزئه ضروري م ١٨٣

ورعا لا يرتكب مثله بل من راى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان تركه للمنكر ونهيه عنه فرضان متغايران ليس لمن ترك احدهما ترك الاخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به في كل بقعة من فيه غناء سقط الفرض عن الباقين وهذا لا ينافي القول بانه فرض على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية يتعلق بالكل ويسقط بفعل البعض ثم اذا نصب لذلك احد تعين عليه فيحتسب فيما يتعلق بحقوق الله تعالى من غير تجسس وفيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العموم كمطل المديون الموسر وتعدي الجار في جدار الجار يحتسب اذا استعداه صاحب الحق وعلى العموم كتعطل شرب البلد والهدام سوره وترك اهله رعاية ابناء السبيل المحتاجين مع عدم المال في بيت المال يحتسب ويامر على الاطلاق وينكر على من يغير هيئات العبادات كالجهر في الصلوة السرية وبالعكس وعلى من يزيد في الاذان وعلى من يتصدى للافتاء او التدريس او الوعظ وهو ليس من اهله وعلى القضاة اذا احتجبوا عن الخصوم او قصروا في النظر في الخصومات وعلى ائمة المساجد المطروقة اذا طولوا في الصلوة وبهذا يعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتصر على الواجب والحرام وينبغي ان يحتسب برفق وسكون متدرجا الى الاغلظ فالاغلظ بحسب حال المنكر ذكر في المحيط الحنفية ان من راى غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا ينازعه ان لج وفي الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه ان لج وفي السوءة ادبه وان لج قتله قال **الفصل السادس في الاسماء والاحكام** هذه الترجمة شايعة في كلام المتقدمين ويعنون بالاسماء اسامي المكلفين في المدح مثل المؤمن والمسلم والمتقي والصالح وفي الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق وبالاحكام ما لكل منهم في الاخرة من الثواب والعقاب وكيفيتهما قال **المبحث الاول** الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير امنا من التكذيب والمخالفة ويعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وقد اثبتوا في التحقيق عما يرد الى اخذ الشيء صادقا والصدق مما يوصف به المتكلم والكلام والحكم يقع تعليقه بالشيء باعتبارات مختلفة مثل امنت بالله اي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وامنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله تعالى صادق فيما جاء به وامنت بالملائكة اي بانهم عباد الله المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بذكورة ولا انوثة ليسوا بنات الله ولا شركاءه وامنت بكتبه وكلامه اي بانها منزلة من عند الله صادق فيما تضمنه من الاحكام وامنت باليوم الاخر اي بانه كائن البتة وامنت بالقدر اي بان الخير والشر بتقدير الله ومشيته ومرجع الكل الى القبول والاعتراف واما في الشرع فاختلف الاراء في تحقيق الايمان في كونه اسما لفعل القلب فقط او اللسان فقط او لفعلهما جميعا وحدهما او مع سائر الجوارح وهذه طرق اربعة فعلى الاول قد يجعل اسما للتصديق اعني تصديق النبي فيما علم مجيئه به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمالي فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة اعني معرفة ما ذكرنا ويتناول معرفة الله تعالى بوحدانيته وسائر ما يليق به وتنزهه عما لا يليق به وهو مذهب الشيعة وجهم بن صفوان وابي الحسين الصالحي من القدرية وقد يميل اليه الاشعري ويفرق بين المعرفة والتصديق ومن الناس من يحكي ويقول بانه اسم لمعنى اخر غير المعرفة والتصديق هو التسليم الا انه يعود بالاخرة الى التصديق على ما يراه اهل التحقيق وعلى الثاني وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان اعني الاقرار بحقية ما جاء به النبي عم فقد يشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية توجد لا محالة فلا تجعل من الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لا للضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وعندنا فيراد به مما يكون الايمان هو الاقرار فقط ولا يشترط شيء منها واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان واظهر الكفر لا يكون مؤمنا ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة واذا تحققت فليس

١٨٤

لنا مقامات المقام الاول انه فعل القلب لقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان في قلوبكم
وفي الحديث اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال ذرة من حبة من خردل من الايمان قالوا فاثابهم الله بما قالوا وايضا شاع الاكتفاء بالكلمتين
قلنا الثواب على المقول وهو المعنى او على القول بدلالته عليه والاكتفاء انما كان في حكم الدنيا وبه عصمة الدم والمال ولذا قال امرت ان اقاتل الناس الحديث

لهولاء الفرق الثلث كثير خلاف في المعنى وفيما يرجع الى الاحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان فهو اسم للتصديق
المذكور مع الاقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكي عن ابي حنيفة رح وكثيرا ما يقع في عبارات الكثير من العلماء مكان التصديق تارة المعرفة
وتارة العلم وتارة الاعتقاد فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول
الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف الاقرار ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام في الدنيا من الصلوة
عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه
الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف
فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا
لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب وان كان يرت الروافض غير متأملين في انه كان اشهر اعمام النبي عم
واكثرهم اهتماما به واوفرهم حرصا من النبي عم على ايمانه فكيف اشتهر ايمان حمزة والعباس رض وشاع على رؤس المنابر فيما بين الناس
ودون في ايمانهما الاحاديث المشهورة وكثر منهما في الاسلام المساعي المشكورة دون ابي طالب واما على الرابع وهو ان يكون الايمان
اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا
عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا في
الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او
مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا لعاقل وقد لا يجعل تارك العمل خارجا
عن الايمان بل ينقطع بدخول الجنة وعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك
والشافعي والاوزاعي وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف لا ينتفي الشيء اعني الايمان مع انتفاء ركنه اعني الاعمال وكيف يدخل الجنة
من لم يتصف بما جعل اسما وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار
وعلى ما هو الكمال المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول ام الثاني وذكر الامام في وجه الضبط ان الايمان اما ان
يكون اسما لعمل القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية وجهم والتصديق عندنا واما لعمل الجوارح فان كان هو القول فمذهب الكرامية او سائر
الاعمال فمذهب المعتزلة واما مجموع عمل القلب والجوارح وهو مذهب السلف وفيه اختلال من جهة ترك عمل القلب في مذهب الاعتزال
وعدم التعرض لمذهب التصديق والاقرار فان قيل قد ذكرت من المذاهب ما يبلغ عشرة ونحن قاطعون بان النبي عم ومن
بعده كانوا يامرون بامر معلوم يقبل من غير افتقار الى بيان ولا استفسار الا يجب التحقيق اعني ما يجب الايمان به فكيف ذلك
قلنا الاضطرار ولا الخلاف في انهم كانوا يامرون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون في حق الاحكام الدنيوية بما يدل على ذلك وهو
الاقرار الا انه وقع اختلاف واجتهاد في ان مناط الاحكام الاخروية مجرد هذا المعنى ام مع الاقرار ام كلاهما مع الاعمال وفي ان ذلك
مجرد معرفة واعتقاد ام امر زائد على ذلك وهذا لا باس به قال لنا مقامات الاول ان الايمان فعل القلب دون مجرد اللسان
الا انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد والثالث ان الاعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفي بانتفائها اما المقام الاول فبيانه بنصوص
تدل على ذلك حتى ان القول بكون الايمان مجرد الاقرار يكاد يجري مجرى انكار النصوص قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان الا من
اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل
الايمان في قلوبكم اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقال النبي عم اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان
في قلبه مثقال حبة من خردل من الايمان الحديث وقد يستدل بوجهين احدهما انه لو كان الايمان هو القول لما كان المكلف مؤمنا حتى

بشانه

فيه

للايمان

الكامل

١٨

الايمان فعل القلب

المقام الثاني ان الايمان في الشرع لم ينقل الى غير معنى التصديق لانه خلاف الاصل ولان العرب كانوا يمتثلون من غير استفسار ولا توقف الا فيما يجب الايمان به وقد بين بقوله
صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله الحديث غاية الامر انه خص بالتصديق بامور مخصوصة ومعناه ما يعبر عنه بگرويدن وراستگوي داشتن ويقابله التكذيب وينافيه
التردد وهو غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف ولا يصدق قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق وجحدوا ١٨٤
بها واستيقنتها انفسهم وبين الفرق بان المقابل للتصديق الانكار والتكذيب وللمعرفة النكر والجهالة ولهذا فسر بالتسليم وبالعكس وبان التصديق ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو
كسبي اختياري ولهذا يؤمر به ويثاب عليه والمعرفة ربما تحصل بلا كسب ولقد زاد من قال المعتبر في الايمان التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا يمتاز عما جعل في المنطق
مقابلا للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار فلا يكون تصديقا في اللغة فلا يكون ايمانا في الشرع كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا هو ايقاع النسبة اختيارا والعلم كيفية نفسانية او انفعال

النوم

الا حال التلفظ لا انقضاء القول بعده بخلاف التصديق فانه باق في القلب حتى حال النوم والغفلة الى طريان ضده الذي هو الكفر
واجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي بان المؤمن بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق الى ان يطرء ضده
وثانيهما انا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى آخر لم يكن المتلفظ به مؤمنا قطعا واجيب بانهم لا يعنون ان الايمان
هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب اية الفاظ كانت واية حروف من غير ان يجعل التصديق
جزءا منه والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع تمسك المخالف بوجهين احدهما قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا حيث رتب ثواب الجنة على القول
قلنا ان كانت ما موصولة فالمقول بالتحقيق هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حمل على اللفظ فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى
في النفس وان حمل على المعنى فهو نفس التصديق ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار حيث رتب على القول
الخالي عن تصديق القلب العقاب بالنار والخلود ايضا لا يخالف في ذلك وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
حيث نفى الايمان عمن اقر باللسان دون القلب وثانيهما ان النبي عم ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمتي
الشهادة حتى ان اسامة حين قتل من قال لا اله الا الله ذهابا الى انه لم يكن مصدقا بالقلب انكر عليه النبي عم وقال هلا شققت
قلبه وقال عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم قلنا هذا في حق احكام الدنيا
وانما النزاع في احكام الآخرة واذا تاملت خبر اسامة لنا لا علينا قال المقام الثاني ان الايمان في اللغة التصديق بشهادة
النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى معنى آخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل واما
ثانيا فلانه كثر في الكتاب والسنة خطاب العرب به كما في ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استفسار
ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتيج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال
النبي عم لمن سأله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن بالله تعويلا على ظهور معناه عندهم ثم قال
هذا جبرئيل اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا نعم لو قيل انه في اللغة
لمطلق التصديق وقد نقل في الشرع الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي
وهو ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وراست گوي داشتن ويخالفه التكذيب وينافيه التوقف والتردد ولهذا اختار العلماء في
الفاظ الايمان گرويدم باور واشتم راست گوي داشتم بدل وانه معنى واضح عند العقل لا يشتبه على العوام فضلا عن الخواص والمترسب
انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدق به عنادا واستكبارا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل
عما يعملون وقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وقال تعالى حكاية عن موسى عم لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات
والارض بصائر فاحتيج الى الفرق بين العلم بما جاء به النبي عم وهو معرفته وبين التصديق به ليصح كون الاول حاصلا للمعاندين دون الثاني
وكون الثاني ايمانا دون الاول فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار حجة
الاسلام الغزالي رحمه حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل
وقال التصديق عبارة عن ربط القلب بما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل
راس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين
زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق
المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب
اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه

في حقيقة الايمان

١٨٤

الايمان

وعلواه

كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب

فالسوفسطائي عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي عم لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لايحكمون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا

المحقق متردد وميل تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه متميزا بالاختيار وكون التصديق فعلاه

العلمي اعم لا فرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه اختياريا وكون العلم كيفية او انفعالا وعلى هذا

الاخير اصر بعض المعتنين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي التصديق ليس من جنس العلم بل هو مرادف معناه

كردن داون وكرويدن وحق داشتن مرا ترا كه حق وانسته باشى وبويده ماذكر امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا

يثبت كلام النفس الا مع العلم ونحن نقول لا شك ان التصديق المعتبر في الايمان هو ما يعبر عنه في الفارسية بكرويدن وباور كردن وراست ١٨٥

كوى واشتن اذا اضيف الى الحاكم وراست داشتن وحق واشتن اذا اضيف الى الحكم ولا يكفي مجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى لكن

ههنا مواضع نظر ومطارح فكر لا بد من التنبيه عليها ولا غنى من الاشارة اليها الاول انه ليس معنى كون المامور به مقدورا واختياريا انه يلزم

ان يكون البتة من مقولة الفعل التي ربما ينازع في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه

واختياره سواء كان في نفسه من الاوضاع والهيآت كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا هو قل انظروا ماذا في

السموات والارض او الانفعالات كالتسخن والتبرد او الحركات والسكنات وغير ذلك كالصلوة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا

فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مامورا به اختياريا مقدورا مثابا عليه لا ينافي

كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته على انه لو لزم كون المامور به هو الفعل بمعنى التأثير جاز

ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في ساير الواجبات الثاني ان ابن سينا وهو القدوة في فن المنطق والنقد

في تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوي المعتبر عنه في الفارسية بكرويدن

المقابل للتكذيب قال في كتابه المسمى براتش نامه وانش دو گونه است يكى در يافتن ودر رسيدن وآنرا بتازى تصور خوانند

ودوم كرويدن وآنرا بتازى تصديق خوانند وهذا صريح بان احد قسمي العلم هو المعنى الذي وضع بازائه لفظ التصديق في لغة العرب وكرويدن

في لغة الفرس ونفي لما عسى يذهب اليه معاند من ان كرويدن في المنطق غيره في اللغة وقال في الشفاء التصديق في قولك البياض

عرض هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة هذا التأليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق

حصول النسبة التامة في الذهن على ما يفهم البعض بل حصول ان نسبة الذهن التي بالثبوت او الانتفاء الذي بين طرفي المؤلف الى ما في نفس

الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق اعني صادق داشتن وكرويدن وبينه بازاء التكذيب الذي معناه النسبة الى الكذب

اعني كاذب داشتن وبهذا يندفع ما يقال ان الحكم فعل اختياري هو الايقاع او الانتزاع فكيف يكون نفس التصديق او جزءه والتصديق الفاظه

قسم من العلم الذي هو من مقولة الكيف او الانفعال ونحو ما قال من قال الاسناد والايقاع ونحو ذلك عبارات والتحقيق انه ليس للنفس

ههنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ثم حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب اي مباشرة الاسباب

باختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة

والمامور به يجب ان يكون من الاول لان اليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائي وبعض الكفار ان حصل يكون من الاول قبل هو

يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق المنطقي على ما يفسره ويشتمل على

ما يفهم كل نتاج وحلاج هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعتبر عنه بكرويدن وانه لا يصح بحث العقول واطباق القوم على ان

المعتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي بل غايته انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار واما انه يلزم على تقسيم وتقيد نسد

كون اليقين الخالي عن الاذعان والقبول تصورا او خارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام في امكان الايقان بدون ١٨٦

بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي عليه السلام غير مصدقين وفي ان كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان

والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب

لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كما في القاء المصحف في القاذورات الثالث انا لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله

وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار

ومباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها فغاية الامر انه يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المامور

به واما ان هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فممنوع بل معلوم الانتفاء قطعا ولو كان الايمان

والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الاتصاف به حقيقة الا حال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف معنى هذه المقولة

الرابع وقع في كلام كثير من عظماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد وفينبغي ان يحمل على العلم التصديقي المعبر عنه

بكرويدن ونقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود

والاستكبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق فان قيل فقد ذكر امام

الحرمين والامام الرازي وغيرهما ان التصديق من جنس كلام النفس غير العلم والارادة قلنا معناه انه ليس بمتعين ان يكون علما او ارادة بل وكلام النفس

كل ما يحصل في النفس من حيث يدل عليه بعبارة او كتابة او اشارة فهو كلام النفس سواء كان علما او ارادة او طلبا او اخبارا او استخبارا

او غير ذلك وليس كلام النفس نوعا من المعاني مغايرا لها هو حاصل في النفس باتفاق الفرق والا لكان انكاره انكارا للتصديق والطلب والاخبار

والاستخبار وساير ما يحصل في القلب وليس كذلك بل انكاره عائد الى ان الكلام هو المسموع فقط دون هذه المعاني فالقول بان الايمان نفسه

كلام النفس لا يكفي التفصي عن مطالبة انه من اي نوع من انواع الاعراض واية مقولة من المقولات والمحيص سوى تسليم انه من الكيفيات النفسية

الحاصلة بالاختيار الخالية عن الجحود والاستكبار وليت شعري انه اذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد

وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد وكلام كثير من ذوي التحصيل القائلين بالتصديق يدل على انهم لا يعنون بالمعرفة

التي لا تكفي في الايمان معرفة حقيقة جميع ما جاء به النبي عليه السلام قال ابو المعين النسفي في تبصرة الادلة لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق فانا الغدام

امنا بالملائكة والكتب والرسل لا نعرفهم باعيانهم والمعاندون يعرفون ولا يصدقون كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب فدل على انفكاك

التصديق عن العلم والعلم عن التصديق ولهذا لم يجعل الايمان معرفة على ما ذهب اليه جهم بن صفوان الخامس ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس

التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بالتي عليهم والانبياء بما اوحي اليهم والصديقين

بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام فهو مكلف

بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزة ضروري ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا يفهم الله التصديق

الاختياري المامور به وكل هذا موضع تأمل فان قيل لا شك ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد والتصريح بذلك من اكابر الصحابة

وعلماء الامة وارد وفي قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما عليه شاهد

وان امكنت منافشة وبقوله تعالى وما زادهم الا ايمانا وتسليما مجادلة في انه والمفهوم لا غير فما بال اقوام شددوا النكير واكثروا المدافعة

على من قال بذلك من المتأخرين ونسبوه الى اختراع مذهب في الاسلام وزيادة ركن في الايمان قلنا لانه كان يزعم اولا ان التسليم امر

زائد على التصديق الذي اعتبره العلماء لم ينكشف على من قبله من الاذكياء واعترف بانه انما اطلع عليه بعد حين من الدهر وحقب من العمر

مع ان السلف قد صرحوا بان المعتبر هو ما يعبر عنه في الفارسية بكرويدن وباور داشتن وبذير فتن وراست كوى واشتن وانه لا يكفي مجرد

المعرفة لحصولها لبعض الكفار على ما تلونا من الآيات فكاد يفضي ذلك الى نسبة نفسه مرة من الزمان وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة الايمان

والى الاصرار على انه لا بد من امور وراء التصديق والاقرار ولانه اتخذ لفظ التصديق مهجورا مع كونه في بين الانام مشهورا وعلى وجه الايام مكورا

١٨٧

١٨٨

وبقي الامر كلا على لفظ التسليم بحيث اعتقد كثير من العوام بل الخواص ان تمامعنيان مختلفان قد يجتمعان وقد يفترقان لاحظ لاهل التصديق دون التسليم من الايمان وربما يرى الواحد من غلاة الفريقين وجهلة القبيلتين يتميز من احد اللفظين ولا يكتفي بان يكون التصديق والتسليم متباينين ولا في اعتبار التسليم تحقيقات وتدقيقات لم يخطر ببال الكثير من المسلمين بل لا يفهمها الا الاذكياء من ائمة الدين فاتخذ جهلة العوام ذريعة الى تكفير الناس وتجهيل الخواص حتى استفتى في شان بعض رؤساء الدين وعلماء المسلمين والمهرة من المحققين فافتى بكفره بناء على انه انكر بعض ما اورده في تحقيق الايمان مع انه اذا تحققت فبعض متنازعاتهما لفظي وبعضها اجتهادي الى غير ذلك من امور قصد بها اصلاح الدين ودفع الجاحدين لكنها اوت الى ما اوت وافضت الى ما افضت لما انه ترك الارفق الى الاوفق والاليق الى الاوثق ولا عليه فانه قد بذل الجهد في احياء مراسم الدين واعلاء لواء المسلمين جزاه الله خير الجزاء عن اهل اليقين واعلى درجته يوم اللقاء في عليين

المقام الثالث الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان لوجوه الاول ما مر انه اسم للتصديق ولا دليل على النقل الثاني النص والاجماع على انه لا ينفع عند معاينة العذاب ويسمى ايمان الياس ولا خفاء في ان ذلك انما هو التصديق والاقرار اذ لا مجال للاعمال الثالث النصوص الدالة على الاوامر والنواهي بعد اثبات الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام الرابع النصوص الدالة على ان الايمان والاعمال امران متغايران كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن افضل الاعمال فقال ايمان لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور الخامس الآيات الدالة على ان الايمان والمعاصي قد يجتمعان كقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين امنوا ولم يهاجروا وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون السادس الاجماع على ان الايمان شرط العبادات السابع انه لو كان اسما للطاعات فاما للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء بعض الاعمال فلم يكن من صدق واقر مؤمنا قبل الاتيان بالعبادات والاجماع على خلافه وعلى ان من صدق واقر فادركه الموت مات مؤمنا قال في التبصرة قد اجمع المسلمون على تحقق اسم الايمان واثبات حكمه بمجرد الاعتقاد واما لكل عمل على حدة فيكون كل طاعة ايمانا على حدة والمنتقل من طاعة الى طاعة منتقلا من دين الى دين الثامن انه جبرئيل عليه السلام لما سال النبي عليه السلام عن الايمان لم يجب الا بالتصديق دون الاعمال وقالت المعتزلة نحن لا ننكر استعمال الايمان في الشرع في معناه اللغوي اعني التصديق لكنا ندعي نقله عن ذلك الى معنى شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي لان المفهوم من اطلاق المؤمن في الشرع ليس هو المصدق فقط ولان الاحكام المجراة على المؤمنين دون الكفرة ليست منوطة بمجرد المعنى اللغوي ورد بانا لا ندعي كونه اسما لكل تصديق بل للتصديق بامور مخصوصة كما في الحديث المشهور فان اريد النقل عن المعنى اللغوي بمجرد هذا فلا نزاع ولا دلالة على ما يزعمون من كونه اسما للطاعات فاحتجوا بوجوه الاول ان فعل الواجبات هو الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي ذلك المذكور من اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيجيء واجيب اولا بان ذلك مفرد مذكر وجعله اشارة الى جملة ما سبق ليس اولى واقرب من جعله اشارة الى الاخلاص او التدين والانقياد ولما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى لبقاء اللفظ على معناه اللغوي وقربا منه الا ترى ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم معناه ان التدين يكون الشهور اثني عشر اربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين المستقيم على ان ههنا نيا اخر وهو ان الدين في تلك الآية مضاف الى القيمة لا موصوف كما في هذه الآية والمعنى دين الملة القيمة فلا يكون معناه الملة والطريقة بل الطاعة كما في قوله تعالى مخلصين له الدين وح سقط الاستدلال بالكلية وثانيا بان معنى الآية الثانية ان الدين المعتبر هو دين الاسلام للقطع بان الدين هو الملة والطريقة التي تعتبر غالبا باضافتها الى الرسول لا تكون نفس الاسلام الذي هو صفة المكلف وثالثا بما سيجيء من الكلام على دليل اتحاد الايمان والاسلام الثاني قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وقوله تعالى انما المؤمنون

١٨٩

الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا الآية واجيب بان المراد كمال الايمان جمعا بين الادلة الثالث قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم بوجوبها او بكونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس او هو مجاز لظهور العلاقة وهو كون الصلوة من شعب الايمان وثمراته ومشروطة به وداله عليه على ما قال النبي عليه السلام بين العبد وبين الكفر ترك الصلوة الرابع ان كل قاطع الطريق يخزى يوم القيامة لانه يدخل النار بدليل قوله تعالى ولهم في الاخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يخزى بدليل قوله تعالى حكاية وتقريرا ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته ولا شيء من المؤمن يخزى يوم القيامة لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه واجيب بمنع الكبرى فان المراد بالذين امنوا معه الصحابة لا كل مؤمن ولا يصح لهم التمسك بقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين لان القاطع ليس بكافر فان قيل يجب ان ليس في الذين امنوا معه قاطع طريق لكن لا شك ان فيهم العاصي والباغي وبهذا يتم الاستدلال قلنا انما يتم لو ثبت بالدليل انه لا يعفى عنه ولا يتاب عليه بل يدخل النار البتة وان الآيات الثلث مجراة على العموم الخامس قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له لا ايمان لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين والمعارضة بمثل قوله عليه السلام وان زنى وان سرق حتى قال وان رغم انف ابي ذر السادس لو كان الايمان هو التصديق لكان كل مصدق بنبي مؤمنا وعلى تقدير التقييد بالامور المخصوصة لزم ان لا يكون نقض النبي عليه السلام والقاء المصحف في القاذورات وسجدة الصنم ونحو ذلك كفرا ما دام تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي عليه السلام باقيا واللازم منتف قطعا واجيب بان من المعاصي ما جعله الشارع امارة عدم التصديق تنصيصا عليه او على دليله والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال السابع ان الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك ونفي الايمان الشرعي بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين واجيب بان الاول تصديق بالله وحده وهو غير كاف بالاتفاق والثاني تصديق باللسان فقط وهو محض النفاق الثامن ان اسم المؤمن ينبئ عن استحقاق غاية المدح والتعظيم ولهذا كان في قوله تعالى في اخر قصة بعض الانبياء انه كان من عبادنا المؤمنين ومرتكب الكبيرة انما يستحق الذم والعذاب الاليم فلا يستحق اسم المؤمن على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح من جهة التصديق الذي هو اس الطاعات والذم من حيث الاخلال بالاعمال ولا منافاة وما يقع في معرض المدح على الاطلاق يحمل على كمال الايمان على ما هو مذهب السلف

خاتمة كما اختلفت الامة في حكم صاحب الكبيرة فكذا في اسمه بعد الاتفاق على تسميته فاسقا فعندنا مؤمن وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر ويسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصري منافق وقد فرغنا من اقامة الادلة ودفع شبه المعتزلة المبنية على كون الاعمال من الايمان فالآن نشير الى دفع باقي شبههم وشبه الخوارج ومن يسميه بالمنافق فمن شبه المعتزلة ما احتج به واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه وهو انه اجتمعت الامة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فوجب ترك المختلف والاخذ بالمتفق عليه والجواب انه هذا ترك للمتفق عليه وهو انه اما مؤمن او كافر ولا واسطة بينهما والاخذ بما لم يقل به واحد فضلا عن الاتفاق ومنها ان للفاسق بعض احكام المؤمن المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة والغسل والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كاللزم واللعن وعدم اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين فلا يكون مؤمنا ولا كافرا والجواب ان هذا انما يتم لو كان ما جعلتموه احكام الكافر خواصه التي لا تتجاوز الى المؤمن اصلا كما في احكام المؤمن وهذا نفس المتنازع فانها عندنا تعم الكافر وبعض المؤمنين وفي كلام المتاخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي يسمى الايمان الكامل وتعتبر فيه الاعمال وتنتفي عن الفساق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكانه رجوع عن المذهب واعراض كما يقال في نفي الصفات انا نريد ما هو من قبيل الاعراض والا فقدماؤهم يصرحون بان المخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة وبان القول بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره واما الخوارج

البحث الثاني الجمهور على ان الاسلام والايمان واحد بمعنى رجوعهما الى القبول والاذعان وكون كل مومن مسلما وبالعكس في حق الاسم والحكم والدار للاجماع على ذلك ولشهادة النصوص مثل ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه مع ان الايمان مقبول وفاقا ومثل قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ومثل قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان. احتج المخالف بتغايرهما لقوله لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا. وتعاطفهما كقوله ان المسلمين والمسلمات والمومنين والمومنات وقوله وما زادهم الا ايمانا وتسليما. وتخالفهما في البيان بعد الاستفسار كقوله صلى الله عليه وسلم الايمان ان تومن بالله الى الآخر والاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الآخر. قلنا لا نزاع في اطلاقه على الاستسلام والانقياد الظاهر وتغاير المفهوم كاف في صحة العطف وفي الحديث بيان لمتعلق الايمان وشرائع الاسلام وقد ورد مثله في الايمان

العصاة

كفر

فذهب جمهورهم الى ان كل معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الناطقة بكفر العصاة كقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله في تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين وقوله ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفسق على الكافر فيكون كل فاسق كافرا وكقول النبي عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فيختص من لم يحكم بالتورية من اليهود لانا لم نتعبد بالحكم بالتورية على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر ثم التعبير عن ترك الحج بالكفر للاستعظام او تغليظ في الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد في هذا المعنى في ترك الصلوة عمدا مع احتمال الاستحلال والمراد بالفاسقين في قوله فاولئك هم الفاسقون الكاملون في الفسق والمتمردون المنهمكون في الكفر للقطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الايمان الثاني الآيات الدالة على انحصار العذاب في الكفار مع قيام الاولة على ان الفاسقين يعذبون كقوله ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى قلنا المراد الكامل العايل من العذاب والخزي والنار للقطع بتعذيب غير المكذبين او الحصر غير حقيقي بل بالاضافة الى المتقين فلا يمنع دخول الفاسقين وان كانوا مومنين الثالث الآيات الدالة على ان الفاسق مكذب بالقيامة او بآيات الله ولا شك ان المكذب بها كافر كقوله واما الذين فسقوا فمأويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وقوله يتساءلون عن المجرمين الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين وقوله والذين كذبوا باياتنا هم اصحاب المشامة فانه يفيد قصر المسند اليه كقوله ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين واولئك هم المفلحون اصحاب النار هم الفائزون فيكون كل من هو من اصحاب المشامة مكذبا بالآيات فجعلها كبرى لقولنا الفاسق من اصحاب المشامة ويجعل النتيجة صغرى لقولنا كل مكذب بآيات الله كافر قلنا الآية في ان كل فاسق ليس بمكذب فيحمل الاوليان على الكفار المكذبين والثالثة على التاكيد دون القصر ولو سلم فمثله عند كون المسند اليه موصولا او معرفا باللام يكون لقصر المسند اليه على المسند كقولهم الكرم هو التقوى والحسب هو المال والعالم هو المتقي فيكون المعنى ان كل مكذب بالآيات فهو من اصحاب المشامة ولا ينعكس كليا الرابع ما يدل على كون الكافر في مقابلة المتقي من غير ثالث ولا شك ان الفاسق ليس بمتقي فيكون كافرا وذلك قوله وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا قلنا لا دلالة على نفي قسم ثالث الخامس ان الفاسق آيس من روح الله وكل من كذلك فهو كافر لقوله انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون قلنا الصغرى ممنوعة فانه ربما يرجو العفو من الله او التوبة من نفسه وبهذا يندفع ما يقال ان العاصي من المعتزلة يلزم ان يكون كافرا لكونه آيسا فانه وان لم يعتقد العفو فليس آيسا من توفيق التوبة فان قيل هو يعتقد انه ليس بمومن شرعا وكل من كان كذلك فهو كافر اجيب بمنع الكبرى واما القايلون بكون الفاسق منافقا فتمسكوا بوجهين عقلي وهو ان اقدامه على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عم كمن ادعى انه يعتقد ان في هذا الجحر حية ثم يدخل فيها يده ونقلي وهو قوله عم آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان والجواب عن الاول انه وان كان يخاف العذاب لكن يرجو الرحمة ويأمل توفيق التوبة او يلهيه عن آجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف حديث الجحر والحية وعن الثاني بانه مع كونه من الآحاد ليس على ظاهره وفاقا للقطع بان من وعد غيره عدة ثم اخلفها لم يكن منافقا في الدين واذا تاملت فحال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يظهر حسناته ويظهر سياته قال البحث الثاني في الاسلام الجمهور على ان الاسلام والايمان واحد اذ معنى آمنت بما جاء به النبي عم صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مومن ليس بمسلم او مسلم ليس بمومن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير على ما قال في التبصرة الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة وكل مومن مسلم وكل مسلم مومن لان الايمان اسم لتصديق بشهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى وان له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فحصلا من طريق المراد بهما على امر واحد ولو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود احدهما بدون الآخر

الآخر

المسند اليه

المسند اليه تمام

فتوحه

ثم والاسلام واحد

والانبياء وغ

١٤٠

خاتمة في فروع المعتزلة اختلفوا في ان الثواب والعقاب هل يستحقان على الاخلال بالقبيح والاخلال بالواجب فقال المتقدمون لا لان العدم لا يصلح علة واذ في كل لحظة اخلال بما لا يحصى من القبائح ذكر المتأخرون به لقوله تعالى انه كان لا يؤمن بالله العظيم قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة ومنها دوامهما وخلوصهما عن الشوب للعلم الضروري باستحقاق التعظيم والاهانة ولان التفضل بالمنافع حسن ابتداء فالزام المشاق لاجلها عبث بخلاف التعظيم فانه لا يحسن من غير استحقاق ولان الدوام لطف فيجب والخلوص ادخل في الترغيب والترهيب ومنها اختلافهم في وقت الاستحقاق فقيل وقت الطاعة والمعصية وقيل في الآخرة وقيل حالة الاخترام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهي ان لا يتحبط الى الموت

١٧٧

نظ

مرتبة

احتج المخالف بوجوه الاول ان الزام الشاق من غير منفعة موقتة تقابلها يكون ظلما والله تعالى منزه عن الظلم فتلك المنفعة هي الثواب ثم ان الفعل لا يجب عقلا الا لاجل تحصيل المنفعة والا لوجب النوافل وانما يجب لدفع المضرة فلزم استحقاق العقاب بتركه لتحسن ايجابه ورد بعد تسليم لزوم الغرض بانه يجوز ان يكون شكرا للنعم السابقة او يكون الغرض امرا آخر كحصول السرور بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات بناء على ان لها وجه وجوب في انفسها وما يقال من انه لو كان كذلك لوجب على الله تعالى ان لا يجعلها شاقة علينا بان يزيد في قوانا لان وجه الوجوب لا يتوقف على كونها شاقة كرد الوديعة وترك الظلم يجب سواء كان شاقا او لا فليس بشيء لجواز ان يكون وجوبها بهذا الوجه ولان الوجوب وان لم يتوقف على كونها شاقة لكن لم يكن منافيا لذلك فيجوز ان يجعل شاقة لغرض آخر الثاني انه لو لم يجب الثواب والعقاب لافضى ذلك الى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي لان الطاعات مشاق ومخالفات للهوى لا تميل اليها النفس الا بعد القطع بلذات ومنافع تترتب عليها والمعاصي شهوات ومستلذات لا تنزجر عنها النفس الا مع القطع بآلام ومضار تترتب عليها ورد بان شمول الوعد والوعيد للكل وغلبة ظن الوفاء بهما وكثرة الاخبار والآثار في ذلك كاف في الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك غير قادح الثالث الآيات والاحاديث الواردة في تحقق الثواب والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب ورد بان غايته الوقوع البتة وهو لا يستلزم الوجوب على الله والاستحقاق من العبد على ما هو المدعى هيهنا والمذهب جواز الخلف في الوعيد بان لا يقع العذاب وحينئذ يتاكد الاشكال وسنتكلم عليه في بحث العفو ان شاء الله تعالى خاتمة في فروع للمعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق على انه يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح بشرط ان يكون فعل الواجب لوجوبه كالواجب للمعين او لوجه وجوبه كالواجب المخير وفعل المندوب لندبيته وفعل ضد القبيح لكونه تركا للقبيح بان يفعل المباح لكونه تركا للحرام ويستحق العقاب والذم بفعل القبيح اختلفوا في انه هل يستحق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح لكونه اخلالا به والذم والعقاب على الاخلال بالواجب فقال المتقدمون لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل عند الاخلال بالقبيح هو ترك القبيح والذم والعقاب على فعل عند الاخلال بالواجب هو ترك الواجب لان الاخلال عدمي لا يصلح علة للاستحقاق الوجودي ولان كل احد يخلو كل لحظة بالاتفاق من القبائح وقال المتاخرون كابي هاشم واتباعه وعبد الجبار نعم للنصوص الصريحة في تعليل العقاب بعدم الاتيان بالواجب كقوله خذوه فغلوه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين وكقوله حكاية ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما وقيل لانه يحسن التفضل بالمنافع العظيمة ابتداء فالزام المشاق والمضار لاجلها يكون عبثا بخلاف التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم البهائم والصبيان ومنها انه يجب دوامهما لكونه لطفا او يقرب المكلف الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولان التفضل بالمنافع الدائمة حسن اجماعا فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع الذي هو اوفى حالا ومنها انه يجب خلوصهما عن الشوب لكونه ادخل في الترغيب والترهيب ولانه واجب في العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب لخلوه عن التعظيم فان قيل ثواب اهل الجنة يشوبه شوق كل ذي مرتبة الى ما فوقها ومشقة وجوب شكر المنعم وترك القبائح وعقاب اهل النار يشوبه ثواب ترك القبائح فيها اجيب بان كل ذي مرتبة في الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب الاعلى ويكون الشكر لذة سرور الانحصر ويكون في شغل شاغل عن القبائح وذكرها والتام تركها واهل النار لا يثابون لكونهم مضطرين الى ترك القبائح ومنها اختلافهم في وقت استحقاق الثواب والعقاب فعند البغضرية حالة الطاعة والمعصية وعند البغدادية في الآخرة وقيل في حال الاخترام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهو ان لا تنحبط الطاعة والمعصية الى الموت وليس لاحدهم تمسك يعول عليه سوى ما قيل بان المدح والذم يثبتان حال الفعل فكذا الثواب والعقاب لكونهما من موجبات الفعل مثلهما وانما حسن تاخير تمام الثواب الى دار الآخرة لمانع وهو لزوم الجمع بين المتنافيين فان من شرط الثواب الخلوص عن شوب المشاق ومن لوازم التكليف الشوب بها وتمسك الآخرون بالنصوص المقتضية لتاخير الاجزية ولزوم الجمع بين المتنافيين كما ذكر

اولوجه وجوبه

والمعصية

المبحث الخامس الجمهور على صحة ايمان المقلد لان التصديق لا يتوقف على ثبات الاعتقاد بل جزمه وعدم النفع قياسا على ايمان اليأس بجامع عدم مشقة النظر والاستدلال التي هي الثواب ١٨٨
فاسد اذ على تقدير ثبوت مثله بالقياس فالعلة في الاصل كونه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقة وانه لم يبق حينئذ للعبد قدرة التصرف في نفسه والاستمتاع بها
واما المانعون فالشيخ لا يشترط التمكن من اقامة الحجة ودفع الشبهة في كل مسئلة من الاصول بل انتفاء الاعتقاد فيها على دليل حتى لو انتفى لم يكن مؤمنا وحمل ... الايمان لا اخلاله
بالواجب مما لا يتصور فيه نزاع والمعتزلة يشترطون حتى لو انتفى انتفى الايمان وهو ظاهر البطلان الا اذا اريد الوجوب على الكفاية فيصير مسئلة صاحب الكبيرة وعن بعضهم ان وجوب
النظر انما هو في حق البعض واما العاجز كالعوام وبعض العبيد والنسوان فلا يكلف الا بتقليد الحق والظن الغالب وقيل كلفوا سماع اوائل الدلائل التي تتسارع الى الافهام فان فهموا
فهم اصحاب الجمل والا فليسوا مكلفين والمتأخرون على ان ليس الخلاف في اجراء احكام الاسلام بل في انه هل يعاقب عقوبة الكافر فقيل نعم لانه جاهل بالله ورسوله وقيل لا بل ينتقص عقابه بما له
من التصديق ثم الخلاف فيمن نشأ في

ولا يبعد وجه اختصاص التاويب والتبرك بالايمان دون غيره من الاعمال والطاعات والحاصل ان التصديق الايماني المنوط به النجاة امر قلبي خفي له
معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله لكن لا يأمن ان يشوبه شيء من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة
تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات من غير علم له بذلك فلذلك يفوض حصوله الى مشيئة الله وهذا قريب لولا مخالفته لما يقتضيه
النقوم من الاجماع بلا ذكره الغنادي من الروايات الالف وعليه التعويل بما قال امام الحرمين ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن
الايمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز ومعنى الموافاة
الاتيان والوصول آخر الحيوة واول منازل الآخرة ولا خفاء في ان الايمان المنجي والكفر المهلك ما يكون في تلك الحال وان كان مسبوقا بالضد لا ما ثبت
اولا وتغير الى الضد فلهذا يرى الكثير من الاشاعرة يثبتون القول بان العبرة بايمان الموافاة وسعادتها حتى ان ذلك هو المنجي للبعض ان ايمان
الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة وعلى هذا يسقط عنهم ما يقال انه اذا اتصف بالايمان على
كان مؤمنا حقا ولا يصح ان يقول انا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح ان يقول حي ان شاء الله واذا كان مؤمنا حقا كان مؤمنا عند الله وفي علم الله
وان كان الله يعلم انه يتغير عن تلك الحال واذا كان مؤمنا في الحال كان وليا لله سعيدا وان كان كافرا كان عدوا له شقيا ولا يصير المؤمن كافرا
بصير الولي عدوا والسعيد شقيا وبالعكس وما يحكى عنهم من ان السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد وان السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي
في بطن امه فمعناه ان من علم الله منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى الشقاوة الموافاة وبالعكس وكذا الولاية والعداوة
وان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان وتحققه في الحال ولا في الجزم
بالثبات والبقاء عليه في المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط ايمان الموافاة الذي هو آية الفوز والنجاة ووسيلة نيل الدرجات
بمشيئة الله تعالى جريا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله جعل حيوتنا اليه ومماتنا عليه وختم لنا بالحسنى وبشرنا بالفوز
بالذخر الاسنى بالنبي وآله ملك — المبحث الخامس ذهب كثير من العلماء وجمع الفقهاء الى صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا
والآخرة ومنعه الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين حجة القائلين بالصحة ان حقيقة الايمان هو التصديق وقد وجد من غير اقتران بموجب
من موجبات الكفر فان قيل لا يتصور التصديق بدون العلم لانه اما ذاتي للتصديق او شرط له على ما سبق ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم
مطابق يستند الى سبب من ضرورة او استدلال قلنا المعتبر في التصديق هو اليقين اعني الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفي بالمطابقة ويجعل
الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين وقد يقال ان التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس فانا نؤمن بالانبياء
والملائكة ولا نعرفهم بأعيانهم ونؤمن بجميع احوال القيمة من الحساب والميزان والصراط وغير ذلك ولا نعرف كيفياتها واوصافها واهل الكتاب كانوا
يعرفون النبي عم كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا مؤمنين وفيه نظر لان المراد العلم بما يحصل التصديق به وكذا نعلم من الانبياء والملائكة ما نصدق
به فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد قطعي واما الكلام في العكس فان قيل نحن لا ننفي كونه ايمانا وتصديقا لكنا ندعي انه لا ينفع
منزلة ايمان اليأس فان عدم نفعه على ما ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي معلل بان العبد لا يقدر حينئذ ان يستدل بانه تعالى الغائب ليكون
منالا عن معرفته وعلم استدلالي فان الثواب على الايمان انما هو بما يتحمله من المشقة وهي في آب الفكر والنظر في معجزات الانبياء وفي
محدثات العالم والتمييز بين الحجة والشبهة لا في تحصيل اصل الايمان قلنا النص انما قام على عدم نفع ايمان اليأس ومعاينة العذاب دون ايمان
المقلد والاجماع ايضا انما انعقد عليه والتمسك بالقياس لو سلم صحته في الاصول فلا نسلم ان العلة ما ذكرتم بل عند الماتريدي وكثير من المحققين
ان ايمان اليأس انما لم ينفع لانه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقة ولانه لا يبقى للعبد حينئذ قدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع بها لان عذاب
الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة اذ ربما يموت العبد فيه فينتقل الى عذاب الآخرة بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى وابتغاء لمرضاته من غير
الجاء ولا قصد دفع العذاب ولا انتفاء قدرة على التصرف في النفس تالف — واما المانعون يعني القائلين بان ايمان المقلد ليس بصحيح
اوليس بنافع فمنهم من قال لا يشترط ابتناء الاعتقاد على الاستدلال العقلي في كل مسئلة بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف رسالته بالمعجزة مشاهدة

المبحث الثامن لا خلاف في خلود من يدخل الجنة في الجنة ولا في خلود الكافر عنادا واعتقادا في النار وان بالغ في الاجتهاد لدخوله في العمومات ولا عبرة بخلاف الجاحظ والعنبري وكذا الكافر حكما كاطفال المشركين
خلافا للمعتزلة حيث جعلوا تعذيبهم ظلما فهم خدم اهل الجنة وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والمعصية ففي النار واما من ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات بلا توبة فالمذهب
عندنا عدم القطع بالعفو او العقاب بل ان شاء الله عفا وان شاء عذب لكن لا يخلد في النار وعند المعتزلة القطع بالخلود في النار ولا عبرة لقول مقاتل وبعض المرجئة ان عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلا
واما النار للكفار لنا وجوه الاول النصوص الدالة على دخول المؤمنين الجنة وليس قبل دخول النار وفاقا بل بعده او بدونه الثاني النصوص الدالة على خروجهم من النار الثالث ان من واظب على الطاعات مائة سنة وشرب
جرعة من الخمر فلو لم يكن تخليده في النار ظلما عندكم فلا ظلم الرابع ان المعصية متناهية زمانا وقدرا فجزاؤها كذلك تحقيقا للعدل ... استحقاق الثواب وعدا وعقلا لا يزول بالكبيرة لما سيأتي ولا يتصور الاحباط
من النار احتجت المعتزلة بوجوه الاول عمومات الوعيد بالخلود ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها
اعيدوا فيها وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون

ولا خفاء في ان ذلك انما ينافي ثبوت الاستحقاق في دار التكليف والظاهر ان مرادهم الاولين ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الآخرين وجوب
الاداء وقال بعضهم الحق ان التكليف لا يجامع كل الجزاء للزوم المحال بخلاف البعض كتعظيم المؤمن ونصرته على الاعداء وكالحدود فانه يجامع
التكليف فلم يجب تأخيره قال ٧ المبحث الثامن اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة في الجنة وخلود الكفار في النار فان قيل القوى الجسمانية
متناهية فلا تقبل خلود الحيوة وايضا الرطوبة التي هي مادة الحيوة تفنى باطراد سيما حرارة نار الجحيم فتفضي الى الفناء ضرورة وايضا دوام الاحراق
مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل قلنا هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين ولا صحيحة عند القائلين باسناد الحوادث الى
القادر المختار وعلى تقدير تناهي القوى وزوال الحيوة يجوز ان يخلق الله البدل فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها ليذوقوا العذاب هذا حكم الكافر الجاهل المعاند وكذا من بالغ في الطلب والنظر واستفرغ المجهود ولم ينل المقصود خلافا للجاحظ
والعنبري حيث زعما انه معذور ولا يليق بحكمة الحكيم ان يعذبه مع بذل الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير كيف وقد قال الله تعالى ما جعل عليكم
في الدين من حرج ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ولا شك ان عجز المتحير اشد وهذا الفرق خرق للاجماع
وترك للنصوص الواردة في هذا الباب هذا في حق الكفار عنادا واما الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم في
العمومات ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سألت النبي عليه السلام عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم
لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وما تجزون الا ما كنتم
تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار واختلف
اهل الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما في
مشيئة الله لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج البتة لا بطريق الوجوب على الله بل بمقتضى ما سبق من الوعد
وثبت بالدليل كتخليد اهل الجنة وعند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج من النار وتعبير من هذا المسئلة وعيد
الفساق وعفو العصاة وانقطاع عذاب اهل الكبائر ونحو ذلك وليس في مسئلة الاستحقاق ووجوب العقاب غنى عن ذلك لان
التخليد امر زايد على التعذيب ولان مسئلة العفو لا تبطن الاحتمال دون القطع ولانه شاع في ترك العقاب بالكلية وهذا قطع
بالخروج بعد الدخول وما وقع في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار فغلط نشأ من قولهم ان له
المنزلة بين المنزلتين اي حالة غير الايمان والكفر واما ما ذهب اليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة من ان عصاة المؤمنين لا يعذبون
اصلا وانما النار للكفار تمسكا بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى ان
الخزي اليوم والسوء على الكافرين فجوابه تخصيص ذلك بعذاب لا يكون على سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله
دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما ينفي الخلود لا الدخول لنا وجوه الاول وهو العمدة الآيات والاحاديث الدالة على ان
المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا فتعين ان يكون بعده وهو مسئلة انقطاع العذاب او بدونه وهو مسئلة
العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال النبي
عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق الثاني النصوص المشعرة بالخروج
من النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وكقوله عليه السلام يخرج من النار
قوم بعدما امتحشوا وصاروا فحما وحمما فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل وخبر الواحد وان لم يكن حجة في الاصول لكن يفيد
التأييد والتأكيد بتعاضد النصوص الثالث وهو على قاعدة الاعتزال ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة وصدر منه
في اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الآباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم اذ لم
يستحق بهذا وما فلا قام الرابع ان المعصية متناهية زمانا وهو ظاهر وقدرا لما يوجد من معصية اشد منها فجزاؤها يجب ان يكون متناهيا

او تواترا او على الاجماع فيقبل قول النبي عم بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لابد من ابتناء الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول على دليل
عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبهة وهذا هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه ان من لم يكن كذلك
لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر
والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وهذا اشعر بان مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال كما في ترك الاعمال والا فهو لا يقول
بمنزلة بين المنزلتين ولا بوقوع غير المؤمن الجنة وعند هذا يظهر انه لا خلاف معه على التحقيق ومنهم من قال لابد مع ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار بالمنزلتين
على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال واليه ذهبت المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شيء من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره فان قيل ان اريد
ان ترك النظر كبيرة تخرج من الايمان اذا طرأت وتمنع من الدخول فيه اذا قارنت فهي مسئلة صاحب الكبيرة وقد سبقت وان ارادوا ان مثل هذا
التصديق لا يكفي في الايمان او لا ينفع فمسئلة اخرى وبهذا اشعر تمسكاتهم وهي وجوه الاول ان حقيقة الايمان او كمال النفس في الايمان من ان يكون مكذوبا
ومخدوعا وملتبسا عليه على ان افعال من الامن للتعدية او للصيرورة كانه صار ذا امن وذلك انما يكون بالعلم ورد بانه يجعل متعلقا بالخبر مثل آمنت به
وله لا بالسامع فالمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال معناه آمنه التخالف والتكذيب على ما صرح به المعتزلة وذلك بالتصديق سواء
كان عن دليل او لا ولو سلم فالامن من ان يكون مكذوبا او مخدوعا يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد الثاني ان الواجب هو العلم وذلك لا يكون
الا بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل ورد بانه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد
بالتصديق على انه ربما يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود الثالث ان
الاصل الذي يقلد فيه ان كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان اسلافهم وان كان حقا فحقيته
انما يعلم بالتقليد فدور او بالدليل فتناقض ورد بان الكلام فيما علم حقيقته بالدليل كالاحكام التي علم بالضرورة كونها من دين الاسلام ان من
اعتقدها تقليدا هل يكون مؤمنا تجري عليه احكام المؤمنين في الدنيا والاخرة وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال واما ما يقال ان القول
بجواز التقليد ان لم يكن عن دليل فباطل وان كان فتناقض فمغالطة ظاهرة لانه يقال المقصود ان التقليد لا يكفي في الخروج عن عهدة الواجب
فيما وجب العلم به من اصول الاسلام وبعض هذه الوجوه يفيد ذلك لانا نقول هذا مما لا نزاع فيه ولا حاجة به الى هذه الوجوه الضعيفة لثبوته
بالنص والاجماع على وجوب النظر والاستدلال على انه حكي عن الكعبي وابن ابي عياش وجمع آخر من المعتزلة ان من العقلاء من كلف النظر وهم ارباب
النظر ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير من النسوان لعجزهم عن النظر في الادلة وتمييزها عن الشبه لكنهم كلفوا تقليد المحق
دون المبطل والظن الصائب دون الخطاء وذكر بعض المتاخرين كلفوا ان يسمعوا دلائل الوائل التي يتسارع الى الافهام فان فهموا كان
وهم اصحاب الجمل ولا يكلفون التلخيص بالعبارة وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا مكلفين اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وهم
كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل في الاختلافات
بل يعتقد ان ما وافق منها تلك الجمل فحق وما خالفها فباطل وتلك الجمل هي ان الله واحد لا شريك له ولا مثل وانه لم يزل قبل الزمان والمكان
والعرش وكل ما خلق وانه القديم وما سواه محدث وانه عدل في قضائه صادق في اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم
ما لا يطيقون وانه حكيم محسن في جميع افعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب ليتذكر من في سابق علمه انه يتذكر ويخشى ويلزم
الحجة على من علم انه لا يؤمن ويابى وان الرضاء بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن يضل من يشاء ويهدي من
يشاء لا كالاضلال الذي علم به الشيطان الى غير ذلك من العقائد الاسلامية فان قيل اكثر اهل الاسلام آخذون بالتقليد قاصرون
او مقصرون في الاستدلال ولم يزل الصحابة ومن بعدهم من الائمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك ويجرون عليهم احكام المسلمين فما وجه هذا
الاختلاف وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين الى انه لا صحة لايمان المقلد قلنا ليس الخلاف في هولاء الذين نشاؤا في ديار الاسلام من الامصار
والقرى والصحاري وتواتر عندهم حال النبي عم وما اتى به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف الليل

صاحب الجمل

١٩٦

ومو اعم من التكذيب لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب وقال القاضي هو الجحد بالله وفسر بالجهل ورد بان الكافر قد يعرف الله ويصدق به والمؤمن قد لا يعرف ١٨٩
بعض الحكاية واجيب بان المراد الجحد به في شيء مما علم قطعا انه من احكامه او الجهل بذلك اجمالا وتفصيلا وقالت المعتزلة هو قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب
وفيه خفاء الظاهر فان قيل قد يكفر المكلف ببعض افعاله مع ان تصديقه بحاله قلنا لو سلم فيجوز ان يكون ترك بعض المحظورات علامة التكذيب دون البعض وذلك
الى الشارع وكذا بعض التاويلات في الاصول خاتمة الكافر ان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان كفر بعد الاسلام فبالمرتد وان قال بتعدد الالهة فبالمشرك وان تدين
ببعض الاديان فبالكتابي وان اسند الحوادث الى الزمان واعتقد قدمه فبالدهري وان نفى الصانع فبالمعطل وان ابطن عقايد هي كفر بالاتفاق فبالزنديق

الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشاء على شاهق جبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان
بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما ما يحكى عن المعتزلة من انه لا بد في صحة الاسلام من النظر
والاستدلال والاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبه فبطلانه يكاد يلحق بالضروريات من دين الاسلام والظاهر ان المراد انه واجب
وان صح الايمان بدونه فان ارادوا الواجب على الكفاية فوفاق اذ لا بد في كل صقع ممن يقوم باقامة الحجج وازاحة الشبه ومجادلة الخصوم وان
ارادوا الواجب على كل مكلف بحيث لا يسقط بفعل البعض ففيه الخلاف واما المقلد فقد ذكر بعض من نظر في الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف
في اجراء احكام الاسلام عليه والاختلاف في كفره راجع الى انه يعاقب عقاب الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل
بذلك كفر ومثل قوله ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا وقوله عم من صلى صلوتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم
يحمل على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فيجوز ان ينتقص عقابه لذلك
البحث السادس الكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا يعم عدم تصديق النبي عم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه
صم في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي من التصديق والتكذيب واعتذار الامام الرازي بان من جملة ما جاء به
النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى
المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي عم في جميع ما جاء به وح يبطل عكس التعريفين وان جعل
ترك المامور به او ارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق بطل طردهما بغير الكفر من الفسق قلنا لو سلم اجتماع التصديق
المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب
فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار دون بعضها كالزنا وشرب الخمر وتفاوت ذلك لا يخفى على متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص
عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع وبهذا يندفع اشكال آخر وهو ان صاحب التاويل في الاصول اما ان يجعل من المكذبين
فيلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المختلفين من اهل الحق واما ان لا يجعل فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الاجساد
وحدوث العالم وعلم الباري بالجزئيات فان تاويلاتهم ليست بابعد من تاويلات اهل الحق للنصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم و
ذلك لان من النصوص ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فتاويله تكذيب للنبي بخلاف البعض ثم لا يخفى ان المراد التكذيب او عدم التصديق
من المكلف ليخرج الصبي العاقل الذي لم يصدق او صرح بالتكذيب واما عند القائلين بصحة ايمانه وبانه يكفر بترك التصديق فالمراد التكذيب
ممن يصح منه الايمان وعدم التصديق ممن يجب عليه الايمان وقال القاضي الكفر هو الجحد بالله وربما يفسر الجحد بالجهل واعترض بعدم انعكاسه فان
كثيرا من الكفرة عارفون بالله معترفون غير جاحدين وان اريد الجحد او الجهل اعم من ان يكون بوجوده او وحدانيته او شيء من صفاته وافعاله
واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين في الاصول لان الحق واحد وفاقا واجيب بان المراد الجحد به في شيء مما علم قطعا انه من احكامه
او الجهل بذلك اجمالا وتفصيلا وح يطرد وينعكس بل ربما يكون احسن من التعريف بتكذيب النبي عم او عدم تصديقه لشموله الكفر بالله من غير
توسط النبي عم ككفر ابليس وقالت المعتزلة هو قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب ولا خفاء في ان هذا من احكام الكفر لا في ماهيته
ولا لوازمه التي ينتقل الذهن منها اليه ومع هذا فان اريد اعظم العقاب على الاطلاق لم يصدق الا على ما هو اشد انواع الكفر وان اريد اعظم
بالنسبة الى ما دونه صدق على كثير من المعاصي وان اريد بالنسبة الى الفسق وقد فسروا الفسق بما يستحق به عقوبة دون عقوبة الكفر فدور
او بالخروج من طاعة الله بكبيرة ومن الكبائر ما هو كفر فلا يتناوله التعريف وان قيد الكبيرة بغير الكفر عاد الدور وبالجملة لا خفاء في اختلال
هذا التعريف طردا وعكسا وما قيل ان الكفر عند كل طائفة هو مقابل لما فسروا به الايمان لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا وعلى
قول السلف ظاهرا خاتمة قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرء كفره
بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالاثنين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان كان

١٨٧

ليس بكافر ما لم يخالف ما هو من ضروريات الدين كحدوث العالم وحشر الاجساد وقيل كافر وقال الاستاذ نكفر من اكفرنا ومن لا فلا وقال قدماء المعتزلة نكفر المجبرة والقائلين بقدم الصفات وخلق
الاعمال وجهلاؤهم نكفر من قال بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه وارادته لنا ان النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده لم يكونوا يفتشون عن العقائد
وينبهون على ما هو الحق فان قيل فكذا في الاصول المتفق عليها قلنا لاشتهارها وظهور ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل وقد يقال ترك البيان انما كان اكتفاء بالتصديق الاجمالي اذ التفصيل انما
يجب عند ملاحظة التفاصيل والا فكم مؤمن لا يعرف معنى القديم والحادث هذا واكفار الفرق بعضهم بعضا مشهور المبحث الثامن حكم المؤمن والكافر والفاسق ما مر والفسق هو الخروج
عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة او الاصرار على الصغيرة وقد يقيد بعدم التاويل احترازا عن الباغي واما استحلال المعصية قطعا والاستهانة به فكفر والمبتدع مؤمن خالف في العقيدة
طريقة اهل الحق وهو كالفاسق واما في حق الدنيا فحكم المؤمن والكافر والفاسق مذكور في الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء الاحكام وحكم المبتدع البغض والاهانة والطعن واللعن
ومن المبطلين من جعل المخالفة في الفروع بدعة ومنهم من زاد كل امر لم يكن على عهد الصحابة م

متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري
وان كان لا يثبت البارى خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عم واظهار شعائر الاسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص
باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تاويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت الذي
يزعمون انه نبيهم وقال **المبحث السابع في حكم مخالف الحق من اهل القبلة** في باب الكفر والايمان ومعناه ان الذين اتفقوا على ما هو من
ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواها كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة
وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا والا فلا نزاع في كفر اهل
القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات
الكفر عنه اما الذين ذكرنا فذهب الشيخ الاشعري واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي لا ارد شهادة اهل الاهواء
الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفي المنتقى عن ابي حنيفة رح انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال بكفر
المخالفين وقال قدماء المعتزلة بكفر القائلين بالصفات القديمة وبخلق الاعمال وكفر المجبرة حتى حكي عن الجبائي انه قال المجبر كافر ومن
شك في كفره فهو كافر ومنهم من بلغ الغاية في الجهالة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار
وبكون الشرور والقبائح بخلقه وارادته ومشيته وبجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب كلها كفر وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني نكفر
من يكفرنا ومن لا فلا واختيار الامام الرازي انه لا يكفر احد من اهل القبلة وتمسك بانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق في تلك الاصول
لكان النبي عم ومن بعده يطالبون بها من آمن ويفتشون عن عقايدهم فيها وينبهونهم على ما هو الحق منها واللازم منتف قطعا ثم فرق بينها
وبين ما هو من اصول الاسلام بالاتفاق بان بعضها قد اشتهر كونه من الدين واشتمل عليه الكتاب بحيث لا يحتاج الى البيان كحشر الاجساد ١٩٨
وبعضها قد ظهرت ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل بحيث يتسارع اليها الافهام كحدوث العالم وانما طال الكلام فيها لازالة شكوك المبطلين
بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها خفي يفتقر الى زيادة نظر وتامل والكتاب والسنة قد يشتملان على ما يخيل معارضا لحجة اهل الحق فلو
كانت مخالفة الحق فيها كفرا لاحتيج الى البيان البتة ثم اجاب عما يلزم من تكفير الفرق بعضهم بعضا باجوبة مبنى بعضها على ان خرق الاجماع
ليس بكفر وان الاجماع لا ينعقد بدون اتفاق المشبهة والمجسمة والروافض وامثالهم وبعضها على ان من لزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر
وبعضها على ان صاحب التاويل وان كان ظاهر البطلان ليس بكافر وانه نقل عن بعض المناظرين من المعتزلة حذرا عن شناعة تكفير من
يكاد يشهد الارض والسماء باسلامهم وعن لزوم تكفير كثير من كبرائهم لكن كلامهم يلوح بتكفير عقلاء اهل الاسلام والله عزيز ذو انتقام
وللقائل ان يجيب عن تمسك الامام بمنع الملازمة بان التصديق بجميع ما جاء به النبي عم اجمالا كاف في صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق
في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا
ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافرا وقال **المبحث الثامن حكم** المؤمن الخلود
في الجنة وحكم الكافر الخلود في النار ويختص المنافق بالدرك الاسفل وحكم الفاسق من المؤمن الخلود في الجنة اما ابتداء بموجب العفو
او الشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق والفسق هو الخروج عن طاعة الله
بارتكاب الكبيرة وقد عرفتها وينبغي ان يقيد بعدم التاويل للاتفاق على ان الباغي ليس بفاسق وفي معنى ارتكاب الكبائر الاصرار
على الصغاير بمعنى الاكثار منها سواء كانت من نوع واحد او انواع مختلفة واما استحلال المعصية بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت
او كبيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها هينة ترتكب من غير مبالاة وتجرى مجرى المباحات ولا خفاء في ان المراد ما ثبت بقطعي
وحكم المبتدع وهو من خالف في العقيدة طريقة السنة والجماعة ينبغي ان يكون حكم الفاسق لان الاخلال بالعقائد ليس ادون
من الاخلال بالاعمال واما فيما يتعلق بامر الدنيا فحكم المؤمن ظاهر وحكم الكافر باقسامه من الحربي والذمي والكتابي والمرتد فذكره
مذكور

حكم مخالف اهل القبلة

ومن شك في كفر من شك
في كونه فهو كافر صح

من كبرائهم ح

حكم المؤمن والكافر
والفاسق

١٩٠

الفصل الرابع في الامامة وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم واحكامه في الفروع الا انه لما شاعت من اهل البدع اعتقادات
فاسدة مخلة بكثير من القواعد ادرجت مباحثها في الكلام م

في كتب الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد والتعزير في غيره والامر بالتوبة ورد
الشهادة وسلب الولاية على اختلاف في ذلك بين الفقهاء وحكم المبتدع البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن واللعن وكراهية
الصلوة خلفه وطريقة اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة ليست عينه ولا غيره وواحد لا شبيه له ولا ضد
لا ند ولا نهاية له ولا صورة ولا حد ولا يحل في شيء ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب والنقص وانه يرى في الاخرة
وليس في حيز ولا جهة ما شاء كان وما لم يشاء لم يكن لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء كل المخلوقات بقضائه وقدره وارادته ومشيته لكن القبائح
منها ليست برضاه وامره ومحبته وان المعاد الجسماني وسائر ما ورد به السمع من عذاب القبر والحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق
١٩٩ وان الكفار مخلدون في النار دون الفساق وان العفو والشفاعة حق وان اشراط الساعة من خروج الدجال وياجوج وماجوج ونزول
عيسى وطلوع الشمس من مغربها وخروج دابة الارض حق وان اول الانبياء آدم وآخرهم محمد عم واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله
عنهم والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيها بين عثمان وعلي رض والمشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر
الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى
الاشعري صاحب رسول الله صلعم اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اي طريقة النبي صلعم والجماعة اي طريقة
الصحابة وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب ابي سليمان
الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني رحمهم الله وماتريد من قرى سمرقند وقد دخلت الآن فيها وبين الطائفتين اختلاف في بعض
الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسبون احدهما الى
البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم
نقض الوضوء بالخارج النجس من غير السبيلين وجواز النكاح بدون الولي والصلوة بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو
المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دل عليه الدليل الشرعي ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة
بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عم اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس منه عصمنا
الله من اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء الهدى بالنبي واله قال **الفصل الرابع في الامامة** لا نزاع في ان مباحث الامامة
بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي امور كلية تتعلق
بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا خفاء في ان
ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لا بد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينتصف للمظلومين
ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا مجتهدا شجاعا ذا راي وكفاية سميعا بصيرا ناطقا
قرشيا فان لم يوجد من قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ولي كناني فان لم يوجد فرجل من ولد اسمعيل فان لم يوجد فرجل من
العجم ولا يشترط ان يكون هاشميا ولا معصوما ولا افضل من يولى عليهم وتنعقد الامامة بطرق احدها بيعة اهل الحل والعقد من العلماء
والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من في سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع
كفت بيعته والثاني استخلاف الامام الامام وعهده وجعله الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون
ويتفقون على احدهم واذا خلع الامام نفسه كان كموته فينتقل الامر الى ولي العهد والثالث القهر والاستيلاء فاذا مات
الامام وتصدى للامامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته انعقدت الخلافة له وكذا اذا كان
فاسقا او جاهلا على الاظهر الا انه يعصي بما فعل ولا يصير الشخص اماما بتفرده بشروط الامامة ويجب طاعة الامام ما لم يخالف حكم
الشرع سواء كان عادلا او جائرا ولا يجوز نصب امامين في وقت واحد على الاظهر واذا ثبت الامام بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل

الامور ح

السنة صح

فيستقل ح

ولا يصير

انعزاله

وفيه مباحث المبحث الاول نصب الامام واجب على الخلق سمعا عندنا وعند عامة المعتزلة وعقلا عند بعضهم وعلى الله عند الشيعة وليس بواجب اصلا عند النجدات وحال ظهور العدل عند الاصم والظلم عند الفوطي لنا وجوه الاول الاجماع حتى قدموه على دفن النبي صلى الله عليه وسلم الثاني انه لا يتم الا به ما وجب من اقامة الحدود وسد الثغور ونحو ذلك مما يتعلق بحفظ النظام الثالث ان فيه جلب منافع ودفع مضار لا تحصى وذلك واجب اجماعا فان قيل وبتضمن مضار ايضا قلنا لا يعبأ بها لقلتها قال قيل فالائمة بعد الائمة المهديين على الضلالة قلنا ضرورة فلا معصية ولا ضلالة الرابع وجوب طاعته ومعرفته بالكتاب والسنة وهو يقتضي وجوب حصوله وذلك بنصبه

وصار الفاسق اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لم ينفذ وان عزل نفسه فان كان لعجز عن القيام بالامر انعزل والا فلا ولا ينعزل الامام بالفسق والاغماء وينعزل بالجنون وبالعمى والصمم والخرس وبالمرض الذي ينسيه العلوم قال امام الحرمين واذا جار والي الوقت فظهر ظلمه وغشمه ولم يرعو لزاجر عن سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه ولو بشهر السلاح ونصب الحروب هذا ولكن لما شاعت بين الكاسة في باب الامامة اعتقادات فاسدة بل اختلافات باردة سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت كل فئة الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه

قالوا هو العلم الباحث عن اصول الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نايبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام وقال الامام الرازي هي رياسة عامة لشخص من الاشخاص وقال هو احتراز عن كل الامة لو اعزلوا الامام لفسقه وكانه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل من آحاد الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرايط الامامة لا من مفهومها كساير الشروط كيف وعلى اشتراطها او لا يمكن ان يقال انها بالمفهومات اشبه من جهة انه لا يقال للجميع الامة حينئذ ائمة بخلاف الامام الجاهل او الفاسق او نحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال لشخصين بايعهما الامة انهما امامان فان قيل الخلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم انما تكون فيمن استخلفه النبي عليه السلام ولا يصدق التعريف على امامة البيعة ونحوها فضلا عن رياسة النايب العام للامام قلنا لو سلم فالاستخلاف اعم من ان يكون بوسط او بدونه قال وفيه مباحث لبيان وجوب الامامة وشروطها وطريق ثبوتها وبذ من احكامها وتعيين الامام الحق بعد النبي صلى الله عليه وسلم وامامة الائمة الاربعة وترتيبهم في الافضلية قال المبحث الاول نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سمعا عند اهل السنة وعامة المعتزلة وعقلا عند الجاحظ والخياط والكعبي وابي الحسين البصري وقالت الشيعة والسبعية وهم قوم من الملاحدة سموا بذلك لان مقتديهم قالوا الائمة يكون سبعة وعند السابع وهو محمد بن اسماعيل توقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الائمة تدور على سبعة كايام الاسبوع وهو واجب على الله تعالى عندهم ليكون معلما في معرفة الله تعالى وعند بعض الشيعة وهم الامامية ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية واجتناب المقبحات العقلية وعند بعضهم وهم الغلاة لتعليم اللغات واحوال الاغذية والادوية والسموم والحرف والصناعات والمحافظة عن الآفات والمخافات وقالت النجدات قوم من الخوارج اصحاب نجدة بن عويمر انه ليس بواجب اصلا وقال ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور الظلم وقال هشام الفوطي منهم بالعكس اي يجب عند ظهور العدل لاظهار شرايع الشرع لا عند ظهور الظلم لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن لنا على الوجوب وجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم خطب ابو بكر رضي الله عنه فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لابد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكن ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر في صدر الكتاب لا يقال الامر باقامة الحدود كقطع السارق مثلا ان كان مشروطا بوجود الامام لم يكن مطلقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب وان لم يكن مشروطا فقط متعذر لانا نقول نفرق بين تقيد الوجوب وتقيد الواجب فههنا الوجوب مطلق اي لم يتقيد ولم يشترط بوجود الامام والواجب اعني المأمور به مشروط به وموقوف عليه كوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة واما في الزكوة فالوجوب مشروط بحصول

بحصول النصاب حتى اذا انتفى فلا وجوب الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا يخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكاد يلحق بالضروريات بل المشاهدات ويعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما يتسارع اليه الطباع ويتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل من شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينها الهلاك والفساد لا يقال فغاية الامر لا بدية كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت الرياسة على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع عندنا وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلي واعترض صاحب التلخيص المحصل بان الصغرى عقلي من باب الحسن والقبح وليس من مذهبكم والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى التعرض للاجماع مدفوع بان كون الشيء صلاحا او فسادا وليس مما نحن فيه من متنازع الحسن والقبح وكون دفع الضرر واجبا بمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلا عن الاوضح ولا ينبغي ان يخفى مثل هذا عليه ولا ان يكون الرجل العالم العلي في هذه الغاية من الشغف بالاعتراض لا يقال الاجماع على الوجوب انما هو اذا لم يتضمن مضرة مثل المضرة المنوطة او فوقها وههنا نصب الامام يتضمن مفاسد لا تحصيها العد والاحصاء لما في الآراء من اختلاف وفي الاهواء وفي الطباع من الاستنكاف عن تسلط الاكفاء والانسان قليل البقاء على ما عليه من الاهتداء وصلاح الاقتداء فتميل النفوس الى الاباء والاعتياد ويظهر الفساد ويكثر البغي والعناد ويهلك الحرث والنسل ويذهب الفرع والاصل وكفاك شاهدا ما تسمع من قصص القضاء خلافة عثمان رضي الله عنه الى ابتداء دولة بني العباس لانا نقول مضار تلك بالنسبة الى منافعه ومفاسده بالاضافة الى مصالحه مما لا يعبأ به لكثرة ويلحق بالعدم في قلته فان قيل لو وجب نصب الامام لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية ولقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقد تم ذلك بخلافة علي رضي الله عنه فمعاوية ومن بعده ملوك وامراء لا ائمة ولا خلفاء واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة قلنا انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عجز واضطرار والحديث مع انه من باب الآحاد يحتمل الصرف الى الخلافة على وجه الكمال وههنا بحث آخر وهو انه اذا لم يوجد امام على شرايطه وبايع طائفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرايط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد ويقتدر على النصب والعزل لمن اراد هل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذوي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا لديه كسائر الرعية وقد يتمسك بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب الطاعة والمعرفة يقتضي وجوب الحصول واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله اصلا فلما مر من بطلان الاصلين قال قالوا احتج القائلون بوجوبه علينا عقلا بان دفع الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط ولو ظنا قلنا نعم بمعنى كونه من مقتضيات العقول والعادات وملايماتها فالكلام في الوجوب بمعنى

قالوا احتج القائلون بوجوبه عقلا بان فيه دفع الضرر فيجب قلنا لا بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب وفي وجوبه على الله تعالى بانه لطف محصل للمعرفة مقرب من الطاعة مبعد عن المعصية ورد بمنع مقدمتي القياس كيف وفيه مفاسد تنشأ من اختلاف الآراء وميلها الى الآباء عن امتثال الاكفاء وايضا فعل الطاعة وترك المعصية مع عدم الامام اشق واقرب الى الاخلاص وايضا لا يصير لطفا بل خلقهم معصومين الطف والقول بانه منفعة خالصة ولطف لا يحصل بالغير مع وايضا اللطف في ظهوره وانهم لا يجتنبونه قال قيل مجرد الوجود لطف والظهور وتصرفه الظاهر لطف آخر فوته العباد بسوء اختيارهم حيث اضاعوه اخافوه وتركوا نصرته قلنا فيكفي احتمال الوجود والحكم بانه يوجد ولو بعد حين فان الخوف منزلة الخوف من ظهور مترقب وينبغي ان يظهر للاولياء الذين قصدوا في محبته وانتظاره الاعمار وبذلوا المهج والاموال ونحن نقطع بانتفاء ذلك عادة وهم حقيقة الحال في نصبه اثارة الفتنة لان الاهواء مختلفة ربما لا تتفق على واحد ورد بان اعتبار جهات الترجيح وحرمة المخالفة بعد بيعة البعض تدفع الفتنة ولو سلم فعدم الامام اشد

قامع ح

استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله تعالى وهو ممنوع مهنا واحتجوا على عدم وجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله في الجملة مذهبهم بانه لو وجب على الله تعالى لما خلا زمان من الازمنة من امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة قاطع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء قال احتج القائلون بوجوب نصب الامام على الله تعالى بانه لطف من الله تعالى في حق العباد اما عند الملاحدة فليتمكنوا به من تحصيل المعرفة الواجبة اذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى واما عند الامامية فلانه اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد من المعاصي منهم بدونه واللطف واجب على الله تعالى لما سبق والجواب اجمالا منع المقدمتين والقدح فيما يوردانه بيانها على ما سبق من حال الكبرى وتفصيلا انه انما يكون لطفا اذا خلا عن جميع جهات القبح وهو ممنوع والسند ما مر مع وجوه اخر مثل ان اداء الواجب وترك القبيح مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اشق واقرب الى الاخلاص لاحتمال انتفاء كونهما من خوف الامام وايضا فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا فلم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام والقول بانا نعلم قطعا ان اللطف الذي يحصل بالامام لا يحصل بغيره مجرد دعوى ربما تعارض بانا نعلم قطعا جواز حصوله بغيره وهذا كدعوى القطع بانتفاء المفاسد في نصب الامام وكونه مصلحة خالصة وايضا انما يكون منفعة ولطفا واجبا اذا كان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب واجاب الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي كرم الله وجهه انه قال لا تخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد بانا لا نعلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها البتة متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مترقب وتمامه بانه ينبغي ان يظهر لاوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال على محبته وليس عندهم منه الا مجرد الاسم فان قيل لعله ظهر لهم وانتم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العاديات التي لا ارتياب فيها لعاقل كعدم بحر من المسك وجبل من الياقوت ولو سلم فالاولياء اذا عرفوا من انفسهم انه لم يظهر لهم توجه الاشكال عليهم قال احتجت الخوارج القائلون بعدم وجوب نصب الامام احتجوا بان في نصبه اثارة الفتنة لان الاهواء متخالفة متباينة فيميل كل حزب الى واحد وتهيج الفتن وتقوم الحروب وما هذا شانه لا يجب بل كان ينبغي ان لا يجوز الا ان احتمال الاتفاق على الواحد وتعينه وتفرده باستجماع الشرائط او ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع واوجب الجواز والجواب ان اعتبار الترجيح كما قيل يقدم الاعلم ثم الاورع ثم الاسن وانعقاد الامر وانسداد طريق المخالفة بمجرد بيعة البعض ولو واحدا يدفع الفتنة مع ان فتنة النزاع في تعيين الامام بالنسبة الى مفاسد عدم الامام ملحقة بالعدم لا يقال الاحتجاج المذكور على تقدير تمامه لا ينفي الوجوب على الله تعالى ولا على النبي صلعم بالنص ولا على الامام السابق بالاستخلاف لانا نقول المقصود نفي ما يراه الجمهور من الوجوب على العباد اذا لم ينصب النبي صلعم ولم يستخلف الامام السابق قال المبحث الثالث في شروط الامام ان يكون مكلفا حرا ذكرا عدلا لان غير العاقل من الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي والعبد مشغول بخدمة السيد لا يتفرغ للامر مستحقر في اعين الناس لا يهاب ولا يمتثل امره والنساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب والفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم يختل به امر الدين والدنيا وكيف يصلح للولاية وما الوالي الا لدفع شره اليس بعجب استرعاء الذئب واما الكافر فامره ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا لئلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا في الاصول والفروع ليتمكن من القيام بامر الدين ذا رأي في تدبير الامور لئلا يخبط في سياسة الجمهور ولم يشترطها بعضهم لندرة اجتماعها

المبحث الثالث في شروط الامام التكليف والحرية والذكورة والعدالة وذلك ظ وزاد الجمهور الشجاعة ليقيم الحدود ويقاوم الخصوم والاجتهاد ليقوم بمصالح الدين واصابة الرأي ليقوم بالامور وكونه قرشيا لقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش الولاية من قريش قدموا قريشا ولا تقدموها وخالفت الخوارج واكثر المعتزلة لقوله صلى الله عليه وسلم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع ولانه لا عبرة بالنسب في مصالح الملك والدين ورد بحمل الحديث على غير الامام جمعا بين الادلة وبان لشرف الانساب اثرا في جميع الآراء وبذل الطاعة ولا اشرف من قريش سيما وقد ظهر منهم خير الانبياء نعم اذا لم يقتدر على اعتبار الشرائط جاز اتباع الاحكام المتعلقة بالامام على كل ذي شوكة نصب او استولى واشترطت الشيعة ان يكون هاشميا بل علويا وعالما بكل امر حتى المغيبات قولا بلا حجة مع مخالفة الاجماع وان يكون افضل اهل زمانه لان تقديم المفضول قبيح عقلا ونقل عن الاشعري تحصيلا للغرض بنصبه دنيا قياسا على النبوة ورد بالقدح في قاعدة القبح مع ان تقديم المفضول ربما يكون اصلح والبعثة من قبل الحكيم العليم فيختار الافضل بل تحصل الافضلية بالبعثة وقد يكون لتقديم المفضول بالاجماع بعد الخلفاء وبالشورى وبخفاء الافضلية على الخلق في الاغلب

اجتماعها في الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير بان يفوض امر الحروب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتي المجتهدين في امور الدين ويستشير اصحاب الآراء الصائبة في امور الملك واتفقت الامة على اشتراط كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن كنانة خلافا للخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع اما السنة فقوله صلعم الائمة من قريش وليس المراد امامة الصلاة اتفاقا فتعينت الامامة الكبرى وقوله صلى الله عليه وسلم الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره وقوله صلعم قدموا قريشا ولا تقدموها واما الاجماع فهو انه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير منعهم ابو بكر رض بعدم كونهم من قريش ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان اجماعا احتج المخالف بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله صلعم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بان ذلك في غير الامام من الحكام جمعا بين الادلة واما المعقول فهو انه لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح الملك والدين بل العلم والتقوى والبصيرة في الامور والخبرة بالمصالح والعثور على الاحوال وما اشبه ذلك واجيب بالمنع بل ان لشرف الانساب وعظم قدرها في النفوس اثرا تاما في اجتماع الآراء وتالف الاهواء وبذل الطاعة والانقياد واظهار آثار الاعتقاد ولهذا شاع في الاعصار ان يكون الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى يرى الانتقال عنه من الخطوب العظيمة والاتفاقات العجيبة ولا اليق بذلك من قريش الذين هم اشرف الناس سيما وقد قصر عليهم ختم الرسالة وانتشر منهم الشريعة الباقية الى يوم القيامة واما اذا لم يوجد من قريش من يصلح لذلك او لم يقتدر على نصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة فلا كلام في جواز تقلد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجميع ما يتعلق بالامام من كل ذي شوكة كما اذا كان الامام القرشي فاسقا او جائرا او جاهلا فضلا ان يكون مجتهدا وبالجملة مبنى ما ذكر في باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما عند العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة والكفار والفجار وتسلط الجبابرة الاشرار فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية وبنيت عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والضرورة تبيح المحظورات والى الله المشتكى في النائبات وهو المرتجى لكشف الملمات قال واشترطت الشيعة امورا منها ان يكون هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف ابي عبد المطلب وليس لهم في ذلك شبهة فضلا عن حجة وانما قصدهم نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضهم ومنهم من اشترط كونه علويا نفيا لخلافة بني العباس وكفى باجماع المسلمين على امامة الائمة الثلاثة حجة عليهم ومنها ان يكون عالما بكل الامور وان يكون مطلعا على المغيبات وهو من جهالاتهم بعضهم ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لان قبح تقديم المفضول على الافضل في اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الاسلام معلوم للعقلاء ولا ترجيح في تقديم المساوي ونقل مثل ذلك عن الاشعري حتى لا تنعقد امامة المفضول مع وجود الافضل لان الافضل اقرب الى انقياد الناس له واجتماع الآراء على متابعته ولان الامامة خلافة عن النبي صلعم فيجب ان يطلب لها من هو ارتبة اعلى قياسا على النبوة واجيب بان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله ممنوع وبمعنى عدم ملاءمته لمجاري العقول والعادات غير مفيد مع انه ايضا في حيز المنع اذ ربما يكون المفضول اقدر على القيام بمصالح الدين والملك ونصبه اوفق لانتظام حال الرعية واوثق في اندفاع الفتنة وهذا بخلاف النبي صلعم فانه مبعوث من العليم الحكيم الذي يختار من يشاء من عباده للنبوة ويوحي اليه مصالح الملك والملة ويراه اهلا لتبليغ ما ادى اليه بعثته فيدل ذلك قطعا على افضليته واليه الاشارة بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ونحن نحتج بجواز تقديم المفضول بوجوه الاول اجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القرشيين مع ان فيهم من هو افضل منه الثاني ان عمر رض جعل الامامة شورى بين ستة من غير نكير عليه مع ان فيهم عثمان وعليا وهما افضل من غيرهم اجماعا ولو وجب تعيين الافضل لعينهما الثالث ان الافضلية امر خفي قلما يطلع عليها اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الامر واذا اتفقت فتعيين الافضل متعسر في اقل فرقة من فرق الفاضلين فكيف في قريش مع كثرتهم وتفرقهم في الاطراف وانت خبير بان هذا وامثاله على تقدير تمامه انما يصلح للاحتجاج على اهل الحق دون الروافض فان الامام عندهم منصوب من قبل الحق لا من قبل الخلق قال وان يكون معصوما من معظم الخلافيات شرط الشيعة اشتراطهم ان يكون الامام معصوما وقد عرفت معنى العصمة وانها لا تنافي القدرة على المعصية بل ربما يستلزمها واحتج اصحابنا على عدم وجوب العصمة

بوجوه الاول القياس على النبوة بجامع اقامة الشريعة وحماية البيضة ورد بان نصب الامام الى العباد الذين لا طريق لهم الى معرفة عصمته بخلاف النبي والنبي وجب الاتباع من غير تردد ورجوع الى احد لعدم عصمته فيما يتعلق بالشريعة ربما يفضي الى الاخلال وينفر عن الاتباع بخلاف الامام الثاني انه واجب الطاعة بالنص والاجماع فلو لم تجب عصمته لجاز كذبه في باب الطاعات والمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية ورد بانه انما يطاع فيما لا يخالف الشرع ويكفي في الوثوق به العلم والعدالة والاسلام ولا يمتنع عند فتح الفتنة والمراجعة الى العلماء الثالث

الثالث ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او الغير فلا ينال عهد الامامة بالنص والاجماع ورد بان عدم العصمة لا يوجب العصيان فضلا عن الظلم الذي هو اخص على ان المراد في الاية عهد النبوة والاجماع عندكم ليس بحجة ما لم يشتمل على قول المعصوم فاثبات العصمة به دور الرابع انه انما يحتاج اليه لجواز الخطأ علينا فلو جاز عليه لافتقر الى امام آخر ويتسلسل ورد بان وجوب نصبه شرعي لا للاجماع لا عقلي لجواز الخطأ ولو سلم فلمصالح لا تحصى ولو سلم ففي العلم والعدالة ومراجعة الكتاب والسنة وعلماء الامة غنية عن العصمة لكن انه شرع حافظ فلو جاز خطاؤه لصار ناقضا ورد بانه حافظ بالادلة والاجتهاد لا بالذات فعند الخطأ او المعصية يرد وينقض والشرع لا ينتقض ولا ينقص السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه فيضاد وجوب الاطاعة او لا فيخالف قيام الادلة ورد بان وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف الشرع السابع انه لا طريق الى نقل الشريعة في مدى الايام الا بعصمة الامام اذ قد لا يوجد اهل التواتر في كل من الاحكام ورد بان الظن كاف في البعض فيكفي الآحاد والقطعي الى اهل التواتر او الاجماع

بالاجماع على امامة ابي بكر وعمر وعثمان نعم مع الاجماع على انهم لم يجب عصمتهم وان كانوا معصومين بمعنى انهم منذ آمنوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وحاصل هذا دعوى الاجماع على عدم اشتراط العصمة في الامام والا فليس للاجماع على عدم وجوب عصمة الشخص كبير معنى وقد يحتج بان العصمة مما لا سبيل للعباد الى الاطلاع عليه فايجاب نصب امام معصوم يعود الى تكليف ما ليس في الوسع ومنا تتهافت الوجهين على الشيعة نظر والظاهر انه لا دليل على عدم الاشتراط وانما يحتاج اليه في الاشتراط وقد احتجوا بوجوه الاول القياس على النبي بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام وحماية حوزة الاسلام ورد بان النبي صلعم من الله تعالى مقرون دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وساير الامور المخلة بمرتبة النبوة ومنصب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل لهم الى معرفة عصمته واستقامة سريرته فلا وجه لاشتراطها وايضا النبي يأتي بالشريعة التي لا علم للعباد بها الا من جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب في تبليغها والنسيان في تعاطيها وقد لزمنا امتثال فيما امر ونهى واعتقاد اباحة ما جرى عليه ومضى لكانت المعجزة التي اقامها الله تعالى لصحة الرسالة والهداية وانتظام الدين والدنيا مفضية الى الضلالة والردى واختلال الحال العاجلة والعقبى الثاني ان الامام واجب الطاعة بالنص والاجماع قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والا لجاز ان يكذب في تقرير الاوامر والنواهي وينهى عن الطاعات ويامر بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب العصيان واللازم ظاهر البطلان والجواب ان وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف الشرع بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ويكفي في عدم كذبه في بيان الاحكام العلم والعدالة والاسلام وهذا ما يقال انما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله واما اذا كان لكونه حكم الله ورسوله فيكفي العلم والعدالة كالقاضي والوالي بالنسبة الى الخلق والشاهد بالنسبة الى الحاكم والمفتي بالنسبة الى المقلد وامثال ذلك على ان الاجماع عند الشيعة انما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم فاثبات العصمة به دور الثالث ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او على الغير ولا شيء من الظالم باهل للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة السياق وهو قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي والجواب ان غير المعصوم اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم فدلالة الآية على صدق الكبرى لا يتم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو رأي اكثر المفسرين نعم لا يبعد اثباته بالاجماع وفيه ما مر الرابع ان الامة يحتاجون الى الامام لجواز الخطأ عليهم في العلم والعمل ولا كذلك يكون الامام لطفا لهم فلو جاز الخطأ على الامام لوجب له امام آخر ويتسلسل وشبهه ذلك باثبات سلسلة الممكنات الى الواجب لئلا يلزم التسلسل والجواب ان وجوب الامام شرعي بمعنى انه اوجب علينا نصبه لا عقلي يبنى على جواز الخطأ على الامة كما زعمتم لا نسلم ان الشريعة القائمة الى القيامة غنية عنه لولا ايجاب الشارع والضرر المظنون من عدمه يندفع بعلمه واجتهاده وظاهر عدالته وحسن اعتقاده وان لم يكن معصوما الا ترى ان الخطأ جائز على المعصوم ايضا لما عرفت من ان العصمة لا تزيل المحنة وان لم يندفع بذلك فكفى بخبر الامة وعلماء الشرع مانعا ودافعا الخامس انه حافظ للشريعة فلو جاز الخطأ عليه لكان ناقضا لها لا حافظا فيعود على موضوعه بالنقض والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ في اجتهاده او ارتكب معصية فالمجتهدون والآمرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة ولا نقص على الطريقة المستقيمة السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه وهو مضاد لوجوب اطاعته الثابت بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيلزم اجتماع الضدين واما ان لا يجب وهو خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار السابع انه لا بد للشريعة من ناقل ولا يوجد في كل حكم اهل التواتر متفقا الى انقراض العصر فلم يبق الا ان يكون اماما معصوما عن الخطأ والجواب ان الظن كاف في البعض فينقل بطريق الآحاد من الثقات واما القطعي فالى اهل التواتر وجميع الامة وهم اهل عصمة عن الخطأ فلا حاجة الى المعصوم بالمعنى الذي قصدتم وليت شعري باي طريق نقلت

واما اشتراط المعجزة والعلم بالمغيبات واللغات والحرف والصناعات وطبايع الاغذية والادوية وعجايب البر والبحر والسماء والارض فمن الخرافات
البحث الثالث الامامة تثبت عند اكثر الفرق باختيار اهل الحل والعقد وان قلو للاجماع على امامة ابي بكر من غير نص ولا توقف الى اتفاق الكل وعلى اشتغال الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وسلم وبعد عثمان رضي الله عنه بالبيعة والاختيار من غير نكير وخالف الشيعة بوجوه الاول ان من الشروط ما لا يعلمه اهل البيعة كالعصمة والافضلية والعلم بالدين كله قلنا لو سلم الاشتراط فالظن كاف الثاني ان ليس اليهم تولية مثل القضاء والاحتساب فهذا اولى قلنا لو سلم فلوجود الامام الثالث ان في ذلك اثارة الفتنة كما في زمن علي رضي الله عنه ومعاوية قلنا الكلام فيما اذا اذعنوا للحق واعتبروا جهات الترجيح ولو سلم ففتنة عدم الامام اضعاف ذلك اذ التقدير عدم النص والا فلا اختيار عليه الرابع ان مختار اهل البيعة يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله قلنا قام دليل الشرع على ان من اختاروه فهو خليفة الله ورسوله الخامس اذا عقد اثنان لاثنين ولم يعلم السبق لزم خلو الزمان عن الامام اذ لا سبيل الى تصحيحهما ولا ابطالهما ولا تعيين الصحيح منهما ولا نصب ثالث قلنا بل يرجح احدهما او ينصب ثالث والافساد السادس ...

نقلت الشريعة الى الشيعة من الامام الذي لا يوجد منه الا الاسم قال واما اشتراط فقد اشترط الغلاة من الروافض ان يكون الامام صاحب معجزة عالما بالغيوب وبجميع اللغات وبجميع الحرف والصناعات وبطبايع الاغذية والادوية وبعجايب البر والبحر والسماء والارض وهذه خرافات تفضي الى نفي الامام ورفض الشريعة والاحكام قال المبحث الثالث في طريق ثبوتها تعيين الامامة على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرايط فيه بل لا بد من امر آخر به ينعقد الامامة وهي طرق منها متفق عليه ومنها مختلف فيه فالمختلف فيه الدعوة بان يباين الظلمة من هو اهل للامامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه قال به غير الصالحية من الزيدية ذاهبين الى ان كل فاطمي خرج شاهرا سيفه داعيا الى سبيل ربه فهو امام ولم يوافقهم على ذلك الا الجبائي والمختلف فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة والخوارج والصالحية خلافا للشيعة هو اختيار اهل الحل والعقد وبيعتهم من غير ان يشترط اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم ولهذا لم يتوقف ابو بكر رض الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه احد وقال عمر رض لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر وهذا مذهب الاشعري الا انه يشترط ان يكون العقد بمشهد من الشهود لئلا يدعي آخر انه عقد عقدا سرا متقدما على هذا العقد وذهب اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من امر الشورى لنا على كون البيعة والاختيار طريقا ان الطريق اما النص واما الاختيار والنص منتف في حق ابي بكر رض مع كونه اماما بالاجماع وكذا في حق علي عند التحقيق وايضا اشتغل الصحابة رض بعد وفاة النبي صلعم وبعد قتل عثمان رض باختيار الامام وعقد البيعة من غير نكير فكان اجماعا على كونه طريقا ولا عبرة بمخالفة الشيعة بعد ذلك احتجت الشيعة بوجوه الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما افضل من رعيته عالما بامر الدين كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار ورد بمنع المقدمتين فقد سبق عدم اشتراط الامور وعلم بالضرورة حصول الظن لاهل الحل والعقد بالصفات المذكورة الثاني ان اهل البيعة لا يقدرون على تولية مثل القضاء والاحتساب ولا على التصرف في فرد من آحاد الامة فكيف يقدرون على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف في امر الدين والدنيا لكافة الامة ورد بمنع الصغرى فان التحكيم جائز عندنا والشاهد يجعل القاضي قادرا على التصرف في الغير ولو سلم فذلك لوجود من اليه التولية وهو الامام ولا كذلك اذا مات ولا امام غيره الثالث ان الامام لازالة الفتن واثباتها بالبيعة مظنة اثارة الفتن لاختلاف الآراء كما في زمن علي رض ومعاوية فتعود على موضوعها بالنقض ورد بان لا فتنة عند الانقياد للحق فان جهات الترجيح من السبق وغيره معلومة من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن في امامة علي رض بل في انه يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان واما عند الترفع والاستعلاء فالفتنة قائمة ولو مع قيام النص ولو سلم فالكلام فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد النص ولا خفاء في ان الفتنة اللازمة من عدم الامام اضعاف فتنة النزاع في تعيينه الرابع ان الامامة خلافة الله ورسوله فتتوقف على استخلافهما بوسط او لا بوسط والثابت باختيار الامة لا يكون خلافة منهما بل من الامة ورد بانه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو الاجماع على ان من اختاره الامة خليفة الله ورسوله كان خليفة سقط ما ذكرتم الا ترى ان الوجوب يثبتها في الشاهد وقضاء القاضي وفتوى المفتي حكم الله لا حكمهم على ان الامام وان كان نائبا لله فهو نائب للامة ايضا الخامس ان القول بالاختيار يؤدي الى خلو الزمان عن الامام وهو باطل بالاتفاق وذلك فيما اذا عقد اهل بلدتين لشخصين ولم يعلم السبق فانه لا يمكن الحكم بصحتهما لاحتمال المقارنة ولا بفسادهما لاحتمال السبق ولا بتعيين الصحيح لعدم الوثوق وحينئذ لا يمكن نصب امام آخر لاحتمال كونه ثانيا ورد بانه ينصب امام لعدم العلم بوجود الامام على انه يمكن الترجيح بجهات السادس ان سيرة النبي صلعم وطريقته على انه كان لا يترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد في غيبته مدة قليلة ولا البيان في امور ما يحتاج اليه من الفرايض والسنن والآداب حتى في امر قضاء الحاجة ومسح الخف ونحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفاة والبيان فيما هو اساس المهمات والجواب ان ذلك مجرد استبعاد وعلى ان التفويض الى الاختيار

خاتمة عقد الامامة ينحل بما يحل بمقصود بالارتداد والجنون وبعض الامراض وبخلعه نفسه بسبب وبالغلبة عليه اذا صار اماما بالغلبة واختلف في خلعه نفسه بلا سبب وفي انعزاله
بالفسق البحث الرابع الجمهور على انه صلى الله عليه وسلم لم ينص على امام وقيل نص على ابي بكر رضي الله عنه نصا خفيا وقيل جليا وقالت الشيعة على علي كرم الله وجهه خفيا و...
منهم جليا ايضا ورد بوجهين الاول لو كان نص جلي في مثل هذا الامر العلي لاشتهر وظهر على اجلة الصحابة الذين لهم زيادة قرب واختصاص بالنبي صلى الله عليه وسلم ...
ولم يترددوا حين اجتمعوا لهذا الشان ولم يختلفوا في التعيين ولم يشكوا في الحق اليقين والقول بانهم كتموه بغضا وحسدا وعنادا او اعتقادا للنسخ ...
على دفعه ولم يتمسك به المستحق لاثبات حقه افتراء واجتراء وطعن في عظماء الاحياء بل في خيار الانبياء بل في الكتاب الناطق لهم بالثناء والعقل المنصف لا يظن بجماعة
وصفهم الله تعالى بكونهم خير الامم واتخذهم النبي صلى الله عليه وسلم امناء شريعته وهداة طريقته مع علمه بحالهم ومآلهم واشتهر عدالتهم وهداهم وتركهم مواطنهم وبذلهم الاموال والانفس
في محبته وقتلهم الاقارب والعشائر في نصرته واتباع شريعته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه وعدلوا عن الحق وخذلوه ونصروا

اهل الحل والعقد واجتهاد ارباب اولي الالباب نوع استخلاف وبيان كاف كثير من فروع الايمان السابع ان النبي صلى الله عليه وسلم كان للامة بمنزلة الاب
الشفيق للاولاد الصغار وهو لا يترك الوصية في الاولاد الى واحد يصلح لذلك فكذا النبي صلى الله عليه وسلم في حق الامة الثامن قوله تعالى اليوم اكملت لكم
دينكم ولا خفاء في ان الامامة من معظمات امور الدين فيكون قد بينها واكملها اما في كتابه واما على لسان نبيه والجواب عنها يجمل في سبق تلك
خاتمة ينحل عقد الامامة بما يزول به مقصود الامامة كالردة والجنون المطبق وصيرورته اسيرا لا يرجى خلاصه وكذا بالمرض الذي ينسيه
العلوم وبالعمى والصمم والخرس وكذا بخلعه نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره في نفسه وعليه يحمل خلع الحسن
رضي الله عنه نفسه واما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف وكذا في انعزاله بالفسق والاكثرون على انه لا ينعزل وهو المختار من مذهب الشافعي
رضي الله عنه وابي حنيفة وعن محمد رحمه الله روايتان ويستحق العزل بالاتفاق ومن صار اماما بالقهر والغلبة ينعزل بان يقهره آخر ويغلبه واما القاضي
فينعزل بالفسق على الاظهر فاصل البحث الرابع ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج الى ان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على امام
بعده وقيل نص على ابي بكر رضي الله عنه فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه اياه في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا
وهو ما روي انه عليه السلام قال ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون الا ابا
بكر وقيل نص على علي رضي الله عنه وهو مذهب الشيعة اما النص الخفي وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة فبالاتفاق واما النص الجلي
فعند الامامية دون الزيدية وهو قوله صلى الله عليه وسلم سلموا عليه بامرة المؤمنين وقوله صلى الله عليه وسلم مشيرا اليه واخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي
فاسمعوا له واطيعوا وقوله صلى الله عليه وسلم انت الخليفة من بعدي وقوله صلى الله عليه وسلم وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكن اخي ووصيي
من بعدي فبايعه علي رضي الله عنه واستدل اهل الحق بطريقين احدهما انه لو كان نص جلي ظاهر المراد في هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين
والدنيا لعامة الخلق لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة وظهر على اجلتهم الذين لهم زيادة قرب بالنبي صلى الله عليه وسلم واختصاص بهذا الامر بحكم
العادة واللازم منتف والا لم يتوقفوا عن الانقياد له والعمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام
ولم يقل الانصار منا امير ومنكم امير ولم يمل طائفة الى ابي بكر رضي الله عنه واخرى الى علي رضي الله عنه واخرى الى العباس رضي الله عنه ولم يقل عمر رضي الله عنه لابي عبيدة رضي الله عنه
امدد يدك ابايعك ولم يترك المنصوص عليه محاجة القوم ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه فان قيل علموا ذلك وكتموه
لاغراض لهم في ذلك كحب الرياسة والحقد على علي رضي الله عنه لقتله اقرباءهم وعشائرهم وحسدهم اياه على ما له من المناقب والكمالات وشدة
الاختصاص بالنبي صلى الله عليه وسلم وظنهم ان النص قد لحقه النسخ لما رأوا من ترك كبار الصحابة العمل به الى غير ذلك وترك علي رضي الله عنه المحاجة به تقية
وخوفا من الاعداء وقلة وثوق بقبول الجماعة قلنا من كان له حظ من الديانة والانصاف علم قطعا براءة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وجلالة اقدارهم عن مخالفة امره في مثل هذا الخطب الجليل ومتابعة الهوى وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن
سواء السبيل وكيف يظن بجماعة رضي الله عنهم وآثرهم لصحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرة دينه ووصفهم بكونهم خير امة اخرجت
للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقد تواتر منهم الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها ومستلذاتها والاقبال
على بذل مهجهم وذخائرهم وقتل آبائهم وعشائرهم في نصرة رسول الله واقامة شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه
قبل ان يدفنوه وتركوا هداهم واتبعوا هواهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل الصريح وخذلوا مستحقا من خالص بني هاشم
ذوي النسب الى غاصب من بني تيم او عدي بن كعب وان مثل علي رضي الله عنه مع صلابته في الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة عزيمته وعلو
شانه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار والرؤساء الكبار معه قد ترك حقه وسلم الامر لمن لا يستحقه من شيخ من بني
تيم ضعيف الحال عديم المال قليل الاتباع والاشياع ولم يقم بامره وطلب حقه كما قام به حين افضى اليه وقاتل من نازعه بكل ما يديه
حتى فني الخلق الكثير والجم الغفير وآثر على التقية الحمية في الدين والعصبية للاسلام والمسلمين مع ان الخطب اذ ذاك اشد والخصم
الد وفي اول الامر قلوب القوم ارق وجانبهم اسهل وآراؤهم الى اتباع الحق واجتناب الباطل اميل وعهدهم بالنبي صلى الله عليه وسلم اقرب وهممهم

ان اهل النبي صلى الله عليه وسلم في مثل هذا الامر ولم يهمل ما هو دونه والجواب ان ترك التنصيص على معين ليس اهمالا البحث الخامس الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابو بكر رضي الله عنه وقالت الشيعة علي لنا اجماع اهل الحل والعقد وان كان من البعض بعد توقف وقد ثبت انقياد علي له وارة ولو ... والاقامة الجمعة والاعياد معه
وتسميته خليفة والثناء عليه حيا وميتا والاعتذار عن التاخر في البيعة وايضا اتفقوا على ان الامام ابو بكر او علي او العباس ثم انهما لم ينازعاه فتعين وحديث التقية تضليل
للامة ولو كانت لكانت في زمن معاوية وقد يتمسك بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب الآية فالداعي المفترض الطاعة ابو بكر عند المفسرين وعمر عند البعض وفيه المطلوب
وبقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلاثون سنة وقوله صلى الله عليه وسلم في مرضه ايتوني بكتاب وقرطاس اكتب كتابا
لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر وبان المهاجرين الذين وصفهم الله تعالى بانهم الصادقون كانوا يخاطبونه بيا خليفة رسول الله وبان النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه
في الصلوة ولم يعزله

وهممهم في تنفيذ احكامه ارغب ومن ادعى النص الجلي فقد طعن في كبار المهاجرين والانصار بمخالفة الحق وكتمانه وفي علي رضي الله عنه خاصة
باتباع الباطل والاذعان له بل في النبي صلى الله عليه وسلم حيث اتخذ القوم احبابا واصحابا واعوانا وانصارا واختانا واصهارا مع علمه بحالهم في بدايتهم
ومآلهم بل في كتاب الله تعالى حيث اثنى عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي مكابرات الروافض وادعاؤهم
تواتر هذا النص قريبا بعد قرن مع انه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين ولم يثبت ممن يوثق به من المحدثين مع شدة ميلهم الى امير
المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدين والدنيا ولم ينقل عنه رضي الله عنه في خطبه ورسائله ومفاخره
ايام ... وابن جرير الطبري مع اتهامه بالتشيع لم يذكر في روايته قصة الدار هذه الزيادة التي يدعيها الشيعة وهي قوله صلى الله
عليه وسلم انه خليفتي فيكم من بعدي ونعم ما قال المامون وجدت اربعة في اربعة الزهد في المعتزلة والكذب في الرافضة والمروءة في اصحاب
الحديث وحب الرياسة في اصحاب الراي والظاهر ما ذكره المتكلمون من ان هذا المذهب اعني دعوى النص الجلي ما وضعه هشام
بن الحكم ونصره ابن الراوندي وابو عيسى الوراق واحزابهم ثم رواه اسلاف الروافض شغفا بتقرير مذهبهم قال الامام الرازي ومن
العجائب ان الكاملين من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر حدا لكثرة فضلا عن التواتر وان عوامهم واوساطهم لا يعلمون ان يفهموا
كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق وان غلاتهم زعموا ان المسلمين ارتدوا بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبق على الاسلام الا عدد
يسير اقل من العشرة فكيف يدعون التواتر في ذلك الطريق الثاني روايات ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم النص وهي كثيرة جدا
كقول العباس لعلي امدد يدك ابايعك فيقول الناس هذا عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وقول عمر رضي الله عنه
لابي عبيدة رضي الله عنه امدد يدك ابايعك وقول ابي بكر بايعوا عمر او ابا عبيدة وقوله وددت اني سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر
فيمن هو وكنا لا ننازعه وكدخول علي رضي الله عنه في الشورى فانه رضي بامامة ايهم كان وكقوله رضي الله عنه لطلحة رضي الله عنه ان اردت بايعتك
وكاحتجاجه على معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي صلى الله عليه وسلم وكقوله حين دعي الى البيعة اتركوني والتمسوا غيري وكمعاضدته ابا بكر
وعمر والاشارة عليهما بما هو اصلح حين خرج ابو بكر لقتال العرب وعمر لقتال فارس وكعدم تعرضه لذلك النص في شيء من خطبه ورسائله
ومفاخراته ومخاصماته وعند تاخره عن البيعة وكانكار زيد بن علي مع علو رتبته هذا النص وكذا كثير من سادات اهل البيت
وكتسمية الصحابة ابا بكر مدة حياته بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج المخالف بانه يستحيل عادة من النبي صلى الله عليه وسلم ان يهمل مثل هذا الامر
الجليل وقد بين ما هو بالنسبة اليه اقل من القليل والجواب ان ترك النص الجلي على واحد بالتعيين ليس اهمالا بل تفويض معرفة الاحق
الاليق الى آراء اولي الالباب واختيار اهل الحل والعقد من الاصحاب وانظار ذوي البصيرة بمصالح الامور وتدبير سياسة الجمهور
مع التنبيه على ذلك بالاشارة او لطيف العبارة في نوع بيان لا يخفى حسنه على اهل العرفان فاصل البحث الخامس الامام
الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر وعند الشيعة علي رضي الله عنه ولا عبرة بقول الراوندية اتباع القاسم بن راوند
انه العباس لنا وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد على ذلك وان كان من البعض بعد تردد وتوقف على ما روي
ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان ابا سفيان قال ارضيتم يا عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملأن الوادي خيلا ورجالا
وذكر في صحيح البخاري وغيره من الكتب الصحاح ان بيعة علي رضي الله عنه وقد ارسل ابو بكر وعمر ابا عبيدة الجراح الى علي رضي الله عنه رسالة لطيفة
رواها الثقات باسناد صحيح يشتمل على كلام كثير من الجانبين وقليل غلظة من عمر رضي الله عنه وعلى ان عليا جاء اليهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعة
وقال حين قام عن المجلس بارك الله فيما ساءني وسركم فيما روي انه لما بويع لابي بكر رضي الله عنه وتخلف علي والزبير والمقداد وسلمان وابو ذر
ارسل ابو بكر من الغد الى علي فاتاه مع اصحابه فقال ما خلفك يا علي عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورأيتكم استغنيتم برأيكم فاعتذر اليه
ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا علي بن ابي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي
فان رأيتم لها غيري فانا اول من يبايعه فقال علي لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين فمحل نظر ثم الاجماع على امامته

على اصليته لذلك مع انه من الظهور بحيث لا يحتاج الى البيان الثالثة ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لا تعدوا ابا بكر وعليا والعباس
ثم ان عليا والعباس بايعا ابا بكر وسلما له الامر فلو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي رض معاوية لانه لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة
حينئذ يكون مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة فتعين ابو بكر للاتفاق على انها ليست لغيرهم فان قيل اذا لم يكن
على الحق كيف يتعين اماما على الحق وهل هذا الا تناقض قلنا عدم كونه على الحق اذا استلزم كونه على الحق كان باطلا لان ما يفضي ثبوته
الى انتفائه كان منتفيا قطعا وفيه المطلوب وقد يجاب بانه يجوز ان لا يكون على الحق بفضل علي عليه واستحقاقه الامامة دونه ثم يبطل
ذلك الفضل والاستحقاق بترك ما وجب من المنازعة فيصير ابو بكر هو الامام بالحق فان قيل يجوز ان يكون ترك المنازعة لمانع ٢١٠
التقية وخوف الفتنة قلنا قد سبق الجواب والله اعلم الثالث قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين المخاطبين ولم يثبت لغير الائمة الاربعة فيثبت لهم على الترتيب الرابع قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب
ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الاية جعل الداعي مفترض الطاعة
والمراد به عند اكثر المفسرين ابو بكر وبالقوم بنوا حنيفة قوم مسيلمة الكذاب وقيل قوم فارس فالداعي عمر وفي ثبوت خلافته ثبوت
خلافة ابي بكر رض وبالاتفاق لم يكن ذلك عليا لانه لم يتفق له في خلافته قتال الكفار الخامس قوله صلعم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
السادس قوله صلعم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا اي يصيب الرعية منهم ظلم كانهم يعضون عضا وكانت خلافة
ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثنى عشر سنة وخلافة علي ست سنين السابع قوله صلعم في مرضه الذي توفي
فيه ائتوني بكتاب وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر الثامن ان المهاجرين
الذين وصفهم الله بقوله اولئك هم الصادقون كانوا يقولون له يا خليفة رسول الله التاسع ان النبي صلعم استخلفه في الصلوة
التي هي اساس الشريعة ولم يعزله ورواية العزل افتراء من الروافض ولهذا قال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم قال علي نعم لا
نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله فلا نؤخرك رضيك لديننا فرضيناك لدنيانا العاشر لو كانت الامامة حقا لعلي لغصبها
ابو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون علي رض لما كانوا خير امة اخرجت للناس يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
واللازم باطل وهذه الوجوه وان كانت ظنيات فنصب الامام من العمليات فيكفي فيه الظن على انها باجتماعها ربما تفيد القطع لبعض المنصفين
ولو سلم فلا اقل من صلوحها سندا للاجماع وتاييدا له احتجت الشيعة بوجوه في اثبات امامة علي رض بعد النبي صلى الله عليه وسلم
وجوه من العقل والنقل والتوجيه يعني على عدد من اصحاب رسول الله الذين قاموا بالامر ويدعون في كثير من الاخبار الواردة في هذا
الباب التواتر بناء على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه على السنتهم وجريانه في انديتهم وموافقته لطباعهم ومقارعته لاسماعهم ولا ينظرون انه
كيف خفي على الكبار من الانصار والثقات من الرواة والمحدثين ولم يحتج به البعض على البعض ولم يبنوا عليها الابرام والنقض ولم
يظهر الا بعد انقضاء دور الامامة وطول العهد بامر الرسالة وظهور التعصبات الباردة والتعسفات الفاسدة وافضاء امر الدين
الى علماء السوء والملك الى امراء الجور ومن العجايب ان بعض المتاخرين من المتشغبين الذين لم يروا احدا من المحدثين ولا رووا حديثا
في امر الدين ملؤوا كتبهم من امثال هذه الاخبار والمطاعن في الصحابة الاخيار وان شئت فانظر في كتاب التجريد المنسوب الى
الحكيم نصير الطوسي كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب والعظماء من عترة النبي واولاد الوصي الموسومين بالدراية المعصومون
في الرواية لم يكن معهم هذه الاحقاد والتعصبات ولم يذكروا من الصحابة الا الكمالات ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من علماء
الاسلام الا طريق الاجلال والاعظام وهاهو الامام علي بن موسى الرضا مع جلالة قدره ونباهة ذكره وكمال علمه وهداه وورعه وتقواه
قد كتب على ظهر كتاب عهد المامون له ما ينبئ عن وفور حمده وقبول عهده والتزام ما شرط عليه وان كتب في اخره والجامعة والجفر يدلان
على ضد ذلك ثم انه دعا للمامون بالرضوان فكتب في اثناء اسطر العهد تحت قوله وسميته الرضي رضي الله عنك وارضاك وحياك ٢١١
قوله

بالذين
بوجوه
والمهاجرين
اثبات امامة علي عند الشيعة

الاول ان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اماما وليس غير علي كرم الله وجهه لانتفاء الشرايط من العصمة والنص والافضلية والجواب منع الاشتراط ثم منع الانتفاء في حق
ابي بكر رضي الله عنه الثاني قوله تعالى انما وليكم الله الاية نزلت في علي حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع والمراد بالولي المتصرف في الامر وولاية النصرة تعم الكل والمتصرف ١٩٥
في امر الامة هو الامام قلنا ما قبل الاية شاهد صدق على انه لولاية المحبة والنصرة دون التصرف والامامة ووصف المؤمنين يجوز ان يكون للمدح دون التخصيص او لزيادة شرفهم
واستحقاقهم وهم راكعون يحتمل العطف اي يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود او يخضعون على ان النصرة المضافة الى البعض تختص بمن عداهم ضرورة ان الانسان
لا ينصر به نفسه والحصر انما لنفي المسارعة ولم يكن الامامة وظاهر الكلام ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال ولم يكن حينئذ ولاية التصرف والامامة وصرفه الى المآل لا يستقيم
في الله ورسوله وحمل صيغة
الجمع على الواحد انما يصح بدليل
وخفاء الاستدلال بالاية
على الصحابة عموما وعلى
خصوصها في غاية البعد

قوله ويكون له الا عنه الكبرى بعدي بل جعلت فداك وفي موضع اخر وصلتك رحم وجزيت خيرا وهذا العهد بخطهما موجود الآن في المشهد الرضوي
بخراسان واحاد الشيعة في هذا الزمان لا يسمحون لكبار الصحابة بالرضوان فضلا عن بني العباس فقد رضوا اسابراس ومن البين الواضح في هذا
الباب ما كتبه امير المؤمنين عمر بن الخطاب فقد جعلت لآل بني كاكله على كافة بيت المسلمين كل عام مائتي مثقال ذهبا عينا ابريزا كتبه ابن
الخطاب فكتب امير المؤمنين علي رض لله الامر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون انا اول من اتبع امر من اعز الاسلام ونصر الدين
والاحكام عمر بن الخطاب ورسمت بمثل ما رسم لال بني كاكله في كل عام مائتي دينار ذهبا عينا ابريزا واتبعت اثره وجعلت لهم بمثل ما رسم
عمر اذ وجب علي وعلى جميع المسلمين اتباع ذلك كتبه علي بن ابي طالب وهذا بخطهما موجود الآن في ديار العراق قال الاول
هذا هو الوجه العقلي وتقريره انه لا نزاع في ان بعد الرسول صلعم اماما وليس غير علي لان الامام يجب ان يكون معصوما ومنصوصا عليه وافضل اهل
زمانه ولا يوجد شيء من ذلك في باقي الصحابة اما العصمة والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سيأتي وهذا يمكن ان يجعل ادلة ثلثة بحسب الشروط
وربما يورد في صورة القلب فيقال الامام اما علي رض واما ابو بكر واما العباس بالاجماع المشتمل على قول المعصوم ولا سبيل الى الاخيرين لانتفاء
الشروط والجواب اولا منع الاشتراط وثانيا منع انتفاء الشرايط في ابي بكر رض واما ما يقال ان الاجماع على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم
للامامة فمحل نظر قال الثاني اشارة الى الدليل النقلي من الكتاب وتقريره ان قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق المفسرين في علي بن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع
في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال
اخو المراة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى
والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين
في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي رض لذلك اذ لم يوجد الصفات في غيره والجواب منع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا
والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والموالي والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وما بعدها وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا
اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات ما نفي عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها
ليست هي التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتولهم
منكم فانه منهم لظهور ان ذلك تولي المحبة والنصرة لا الامامة وبالجملة لا يخفى على من تأمل في سياق الاية وكان له معرفة باساليب الكلام انه ليس المراد
بالولي فيها ما يقتضي الامامة بل الموالاة والنصرة والمحبة ثم وصف المؤمنين لما ذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون
٢١٢ لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء واولويتهم بذلك وقربهم ونصرتهم وشفقتهم الحاملة على النصرة وقوله وهم راكعون
كما يحتمل الحال يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان هناك وجوها اخر من
الاعتراض ومنها ان النصرة وان كانت عامة لكن اذا اضيفت الى جماعة مخصوصة من المؤمنين فبالضرورة تختص بمن عداهم لان الانسان
لا يكون ناصرا لنفسه وكانه قيل لبعض المؤمنين انما ناصركم البعض الآخر قال الامام الرازي ان هذا السؤال عليه التعويل في دفع هذه
الشبهة فانه دقيق متين وانت خبير بانه مبني على اختصاص الخطاب بالبعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين جميع من
عداهم ومنها ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن امامة الائمة الثلثة ومنها ان ظاهر
الاية ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال ولا شبهة في ان امامة علي رض انما كانت بعد النبي صلعم والقول بانه كانت له ولاية التصرف في حيوة
النبي صلعم ايضا مكابرة وصرف الولاية الى ما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله ومنها ان الذين امنوا صيغة جمع فلا يصرف
الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي رض لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف
فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم ومنها انه لو كانت في الاية دلالة على امامة علي رض لما خفيت على الصحابة عامة

وزره
دبومنه
الشرايط
في امر المسلمين

الثالث ما تواتر من حديث الغدير والمنزلة قال المراد بالمولى المتولي للامر والاولى بالتصرف فيه كما في قوله تعالى مأويكم النار هي موليكم وقوله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها لا المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم ومو ظاهر ولا الناصر فانه ظاهر ومنزلة هرون من موسى عليهما السلام عام بمنزلة المعرف باللام فخرجت النبوة تعينت الخلافة والتصرف في امر العامة لو بقي بعده وهي معنى الامامة والجواب منع التواتر بل الكلام في صحة خبر الغدير ودلالته على حصر الامامة في علي رضي الله عنه ثم لا عبرة بالآحاد في مقابلة الاجماع وترك عظماء الصحابة الاحتجاج بهما آية عدم الدلالة والحمل على العناد غاية الغواية ولو سلم عموم المنزلة بالاضافة الى العلم فلا يتناول الخلافة والتصرف بطريق النيابة لانه شريك في النبوة ولا يدل على بقائها بعد موت المستخلف وليس انتفاؤها عزلا ونقصا بل عودا الى الكمال وهو الاستقلال وتصرف هرون لو بقي انما يكون لنبوته وقد انتفت في حق علي رضي الله عنه فكذا ما يبتنى عليها

وعلى على خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها قال الثالث تمسكوا بما يدعون فيه التواتر من الاخبار اما حديث الغدير فهو انه عم فجمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وكان يوما صائفا حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرحال وصعد عليه السلام عليها وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته اورده علي رض يوم الشورى عند ما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى مأويكم النار هي موليكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول عن كثير من ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الولاية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم هو معنى الامامة والجواب منع تواتر الخبر فان ذلك من مكابرات الشيعة كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة وادخل في افادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي صلى الله عليه وسلم وهذا القدر من المحبة والنصرة لا يقتضي ثبوت الامامة وبعد تسليم الدلالة على الامامة فلا عبرة بخبر الواحد في مقابلة الاجماع ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة قبله وهذا قول بالموجب وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم واذا تأملت فالمدعون من تواتر الخبر حجة عليهم لا لهم لانه لو كان مسوقا لثبوت الامامة دالا عليها لما خفي على عظماء الصحابة فلم يتركوا الاستدلال به ولم يتوقفوا في امر الامامة والقول بان القوم تركوا الانقياد عنادا وعلي رض ترك الاحتجاج تقية نهاية الغواية وغاية الوقاحة واما حديث المنزلة فهو قوله صلى الله عليه وسلم لعلي رض انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتقريره ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حياة موسى عليه السلام بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة والجواب منع التواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن على ما لا يخفى على اهل العربية فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة في النسب ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هارون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتأكيدا في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى ولو سلم فتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي رض فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها واما الجواب بان النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا على المدينة فاكثر اهل النفاق في ذلك فقال علي يا رسول الله اتتركني مع الاخلاف فقال صلى الله عليه وسلم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهذا لا يدل على خلافته بعده كابن ام مكتوم رض استخلفه على المدينة في كثير من غزواته فربما يدفع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب

213

الرابع النصوص الجلية مثل سلموا عليه بامرة المؤمنين انت الخليفة من بعدي انه امام المتقين هذا خليفتي عليكم انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال والجواب انها آحاد في مقابلة الاجماع ولو صحت ودلت لما خفيت على الصحابة ومن بعدهم سيما العترة الطاهرة الخامس القدح في امامة الآخرين اما اجمالا فلظلمهم لسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون وعهد الامامة لا ينال الظالم لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وفساده ظاهر واما تفصيلا فلانه خالف ابو بكر رضي الله عنه كتاب الله في منع ارث النبي صلى الله عليه وسلم بخبر رواه قلنا قد يخص عام الكتاب بخبر الواحد القطعي الدلالة سيما المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه بمنزلة المتواتر ومنع فاطمة الزهراء رضي الله عنها فدك مع انها ادعت النحلة وشهد علي وام ايمن وصدق الازواج في ادعاء الحجرة من غير شاهد قلنا لو سلم فلعله لم ير ان يحكم بالمعلوم ولا يحكم بقول المعصوم وخالف رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث استخلف عمر وقد عزله النبي صلى الله عليه وسلم عن امر الصدقات قلنا قد استخلف عندكم عليا وليس انقضاء التولية بانقضاء الشغل عزلا والجواب فعل ما لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم قد جاء من لم يكن عارفا بالاحكام حيث قطع يسار يد سارق وتوقف في ميراث الجدة ومعرفة الكلالة قلنا لو سلم فكم من مسئلة للمجتهد ... ثلث في استحقاقه حيث قال عند وفاته ليت اني سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه اهله قلنا لو صح فلا يدل على الشك بل على عدم النص مبالغة في طلب الحق 196

بل ربما يحتج بان استخلافه على المدينة وعدم عزله عنها مع انه لا قائل بالفصل وان الاحتياج الى الخليفة بعد الوفاة اشد واوكد منه حال الغيبة يدل على كونه خليفة قال الرابع هذه اخبار يدعون انها نصوص جلية من النبي صلى الله عليه وسلم على خلافة علي رض وهو قوله صلى الله عليه وسلم مخاطبا للاصحاب سلموا عليه بامرة المؤمنين الضمير لعلي والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا وقوله عليه السلام لعلي رض انت الخليفة من بعدي وقوله عليه السلام انه امام المتقين وقائد الغر المحجلين وقوله عليه السلام لعلي رض انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال والجواب ما مر انها اخبار آحاد في مقابلة الاجماع وانها لو صحت لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما على اولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الآخرين قال الخامس الاستدلال على امامة علي رض بالقدح في امامة الآخرين وتقريره انه لا نزاع في وجود امام بعد النبي صلى الله عليه وسلم وغير علي من الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح لذلك اما اجمالا فلظلمهم لسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الآية على كون من كان كافرا ثم اسلم ظالما ومنع كون المراد بالعهد هو الامامة واما تفصيلا فبما يقدح في امامة ابي بكر رض انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث النبي بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد والجواب ان خبر الواحد وان كان ظني المتن قد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة رض فدك وهي قرية بخيبر مع انها ادعت ان النبي صلى الله عليه وسلم قد نحلها اياها وشهد بذلك علي رض وام ايمن فلم يصدقهم وصدق ازواج النبي صلى الله عليه وسلم في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز من المروانية فدك الى اولاد فاطمة رضي الله عنها والجواب انه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ولعمري ان قصة فدك على ما يرويه الروافض من ابين الشواهد على انهم في الضلالة وافترائهم على الصحابة وكونهم الغاية في الغواية والنهاية في الوقاحة حيث ظنوا بمثل ابي بكر رض انه اخذ حق سلالة النبوة ظلما لينتفع به الاخرون لا هو نفسه ولا من يتصل به وبمثل علي رض انه مع علمه بحقيقة الحال لم يدفع تلك الظلامة ايام خلافته ولسائر الاصحاب انهم سكتوا عن ذلك من غير تعرض ولا اعتراض والمذكور في كتب التواريخ ان فدك كانت على ما تركه ابو بكر رض الى زمن معوية ثم اقطعها مروان بن الحكم ووهبها مروان من ابنيه عبد العزيز وعبد الملك ثم لما ولي الوليد بن عبد الملك وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد وكذا سليمان بن عبد الملك فصارت كلها للوليد ثم ردها عمر بن عبد العزيز ايام خلافته الى ما كانت عليه لما كانت سنة عشرين ومائتين كتب المأمون الى عامله على المدينة قثم بن جعفر ان يرد فدك الى اولاد فاطمة رض فدفعها الى محمد بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ومحمد بن عبد الله بن الحسين بن زيد ليقوما بها لاهلها وغير ذلك من تشنيع المأمون فلما استخلف المتوكل ردها الى ما كانت عليه ومنها انه خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة له والرسول عليه السلام مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا بل عزل عمر بعدما ولاه امر الصدقات فاستخلافه وتوليته جميع امور المسلمين مخالفة للرسول وترك لما وجب من اتباعه والجواب انا لا نم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عندنا فابا بكر واما عندكم فعليا ولا نم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل في شيء ولا نم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم مخالفة وترك لاتباعه وانما يكون ذلك اذا فعل ما نهى عنه وترك ما امر به ولا نم ان هذا قادح في استحقاق الامامة ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق من الكوع لا يمينه وقال للجدة سألتني عن ارثها لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان الرسول عليه السلام اعطاها السدس وقال اعطوا الجدات السدس ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد او كل وارث ليس بوالد ولا ولد والجواب بعد التسليم ان هذا لا يقدح في الاجتهاد فكم مثله للمجتهدين ومنها انه شك عند موته في استحقاقه الامامة حيث قال وددت اني سألت رسول الله عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه اهله والجواب ان هذا على تقدير صحته لا يدل على الشك بل على عدم النص

214

215

وامر عمر رضي الله عنه برجم حامل واخرى مجنونة ونهى عن المغالات في الصداق فلنا لو سلم فليس بقادح وشك في موت النبي صلى الله عليه وسلم مع ان الكتاب ناطق به فلنا لغاية القلق والحزن اوتحمل الاية على انه يموت بعد تمام الامر وتصرف في بيت المال والغنايم بغير الحق ومنع اهل البيت خمسهم ومنع متعة النكاح ومتعة الحج فلنا اجتهاديات لا تقدح في الامامة ولو مع ظهور الخطأ وجعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على امتناع الاثنين فلنا بطريق الاستقلال لا للتشاور في تعيين الواحد منهم

وان الامامة كانت بالبيعة والاختيار وانه في طلب الحق بحيث يحاول ان لا يكتفي بذلك بل يريد اتباع النص ومنها ان عمر مع كونه وليه وناصره قال
كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجاة لا عن تدبر وابتنا على اصل والجواب ان المعنى كانت
فجاة وبغتة ووقى الله شر الخلاف الذي يكاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة فاقتلوه وكيف يتصور منه القدح
في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه فلهم حكايات تجري مجرى ذلك اكثرها افتراآت
وما فيها محامل وتاويلات ولا تعارض ما ثبت المعلوم من الكمالات وتواتر بين الجماعة من المودات وما قضح بناء المذهب على الترهات والاحا-
ديث المفتريات قال وامر عمر فيجواز امامة عمر بوجوه منها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر برجم امراة حامل اقرت بالزنا ورجم مراة مجنونة
زنت فنهاه علي رضه عن ذلك فقال لولا علي لهلك عمر ونهى عن المغالاة في الصداق فقامت اليه امراة فقالت الم يقل الله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا
فقال كل افقه من عمر حتى المخدرات والجواب بعد تسليم القصة وعلمه بالحبل والجنون ونهيه على وجه التحريم ان الخطاء في مسئلة والكثير لا ينافي
الاجتهاد ولا يقدح في الامامة والاعتراف بالنقصان هضم للنفس ودليل على الكمال ومنها انه لم يكن عالما بالقران حتى شك في موت النبي صلعم
ولم يسكن اليه حتى تلا عليه ابو بكر قوله انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية فالجواب ان ذلك كان لتشوش البال واضطراب
الحال والذهول عن جليات الاحوال او لانه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض
انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور وفي قوله كاني لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها او حملها على معنى اخر كانه لم
اسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى بل انه يموت بعد تمام الامور ومنها انه تصرف في بيت المال بغير الحق فاعطى ازواج النبي عم منه مالا كثيرا حتى
روي انه اعطى عائشة وحفصة كل سنة عشرة الاف درهم واقترض لنفسه منه ثمانين الف درهم وكذا في اموال الغنايم حيث فضل المهاجرين
على الانصار والعرب على العجم ومنع اهل البيت خمسهم الذي هو سهم ذوي القربى بحكم الكتاب والجواب ان من تتبع ما تواتر من احواله علم قطعا
ان حديث التصرف في الاموال محض افتراء واما التفضيل فذلك بحسب ما يرى من المصلحة لانه من الاجتهاديات التي لا قاطع فيها واما الخمس فقد
قيل كان لذوي القربى وهم بنو هاشم وبنو المطلب غنيا وفقيرا ولا عبرة فانه بالنص والاجماع الا انه اجتهد فذهب الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر
فخصه بالفقراء منهم والى انها من قبيل الاوساخ المحرمة على بني هاشم وبالجملة فهذه مسئلة اجتهادية مذكورة في كتب الفقه لا تقدح في استحقاق الامامة
ومنها انه منع متعة النكاح وهو ان يقول للمراة اتمتع بك كذا مدة بكذا درهما او متعيني نفسك اياما بكذا او ما يؤدي هذا المعنى وجوزها مالك والشيعة
وفي معناها النكاح الى اجل معلوم وجوزه زفر لازما ومتعة الحج وهي ان يأتي مكة من على مسافة القصر فيحرم بالعمرة في اشهر الحج ويقيم حلالا بمكة
ثم ينشئ منها الحج عامه ذلك وقد كان متعارفا بشرعيتهما المتعتين في عهد النبي صلعم بما روي عنه انه قال ثلاث كن على عهد رسول الله صلعم انا انهى عنهن
واحرمهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل والجواب ان هذه مسائل اجتهادية وقد ثبت نسخ اباحة النساء بالاثار والمنهي عن
اجماعا من الصحابة على ما روى محمد بن الحنفية عن علي رضه ان منادي رسول الله نادى يوم خيبر الا ان الله ورسوله ينهيانكم عن المتعة وقال ٢١٦
جابر بن زيد ما خرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة وبعضهم على انه انما ابيحت ثلاثة ايام ومعنى احرمهن
احكم بحرمتهن واعتقد ذلك لقيام الدليل كما يقال حرم المثلث الشافعي رضه واباحه ابو حنيفة رضه ومنها انه جعل الخلافة شورى بين ستة مع
الاجماع على انه لا يجوز نصب خليفتين لما فيه من اثارة الفتنة والجواب ان ذلك حيث يكون كل منهما مستقلا بالخلافة فاما بطريق التشاور وعدم
انفراد البعض بالراي فلا لان ذلك بمنزلة نصب امام واحد كامل الراي وقد يقال ان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا
منهم ولا يتجاوز تهم الامامة ولا يغتاب بتعيينه فيزيم وح لا اشكال ومن نظر بعين الانصاف وسمع ما اشتهر من عمر في الافاق علم جلالة محله عما
توهمه الاعداء وبراة ساحته عما يفتريه اهل البدع والاهواء وجزم بانه كان الغاية في العدل والسداد والاستقامة على سبيل الرشاد وانه لو
كان بعد النبي نبي لكان عمر ولو لم يبعث فينا نبيا لبعث عمر ولكن لا دواء لداء العناد ومن يضلل الله فما له من هاد قال وولي عثمان ومن مطاعنهم
في عثمان رضه انه ولي امور المسلمين من ظهر منهم الفسق والفساد كالوليد بن عقبة وعبد الله بن ابي سرح ومروان بن الحكم ومعوية بن ابي سفيان

١٩٧ وولي عثمان من ظهر منه الفسق والفساد وصرف بيت المال الى اقاربه وحمى لنفسه وآذى ابن مسعود وعمارا واباذر ورد طريد رسول الله صلى الله عليه وسلم واسقط القود عن ابن عمر والحد عن الوليد بن عقبة وخذله الصحابة حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلث قلنا بعض ذلك غير قادح في امامته لفساد ولاته وبعضه افتراء وبعضه اجتهاد ورد الطريد كان بسماع لا يكفيهم ولكيفيه وترك النصرة والدفن بلا عذر لو صح فقدح فيهم لا فيه خاتمة ٧ ثم ان ابا بكر رضي الله عنه اخر عمر وفوض الامر اليه واجتمعت الامة عليه فقهر العباد وعمر البلاد وحين استشهد جعل الامر شورى بين ستة هم خير العباد فوقع الاتفاق على عثمان جمع القران ودفع العدوان ثم خرج عليه اهل الطغيان فاستسلم حتى كان ما كان واجتمع اهل الحل والعقد على مبايعة علي ومتابعته ولم يكن هيجان الفتن لاختلاف في خلافته ثم آل الامر الى الحسن رضي الله عنه بعد ستة اشهر من بيعته سلمه لمعوية حقنا للدماء وابقاء على الدهماء واطفاء لثائرة الثائرة بين الدهماء على ما اخبر به خير الانبياء فصار الملك اليه وانقضت الامامة وهلم جرا الى قيامة القيمة

ومن يجري مجراهم وانه صرف اموال بيت المال الى اقاربه حتى نقل انه صرف الى اربعة نفر منهم اربعماية الف درهم وانه حمى لنفسه وقد قال النبي صلعم انه
لا حمى الا لله ولرسوله وعمر انما حمى لابل المسلمين العاجزين ولنحو نعم الصدقة والجزية والضوال لا لنفسه وانه احرق مصحف ابن مسعود وضربه حتى
كسر ضلعيه ... عمارا حتى اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة وانه رد الحكم ابن العاص وقد سيره رسول الله صلى الله عليه وسلم
وانه اسقط القود عن عبيد الله بن عمر وقد قتل الهرمزان والحد عن الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر وان الصحابة خذلوه حتى قتل ولم يدفن الا بعد
ثلثة ايام والجواب ان بعض هذه الامور مما لا يقدح في امامته كظهور الفسق والفساد من ولاة بعض البلاد اذ لا اطلاع له على السرائر وانما
عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعوية كان على الشام في زمن عمر ايضا والمذهب ان الباغي ليس بفاسق ولو سلم فانما ظهر ذلك
في زمان امامة علي رضه وبعضها افتراء محض كصرف ذلك القدر من بيت المال الى اقاربه واخذ الحمى لنفسه وضرب الصحابة الى الحد المذكور وبعضها
اجتهاديات مفوضة الى راي الامام حسب ما يراه من المصلحة كالتاديب والتعزير ودرء الحدود والقصاص بالشبهات والتاويلات و
بعضها كان باذن النبي صلعم كرد الحكم بن العاص على ما روي انه ذكر لابي بكر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه فقالا انك شاهد واحد فلما آل الامر
اليه حكم بعلمه واما حديث خذلان الصحابة اياه وتركهم دفنه من غير عذر فلو صح كان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار
رضي الله عنهم عموما وبعلي بن ابي طالب رضي الله عنه خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما من هو قانت
آناء الليل ساجدا وقائما وعاكف طول النهار ذاكرا وصائما تشرف رسول الله بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه فكيف يخذلونه وقد كان
من زمرتهم وطول العمر في نصرتهم وعلموا سابقته في الاسلام وخاتمته الى دار السلام لكنه لم يأذن لهم في المحاربة ولم يرض بما دبروا من
المدافعة تحاميا عن اراقة الدماء ورضا بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين رضي الله عنهما في الدفع عنه مقدورا وكان امر الله
قدرا مقدورا قال خاتمة ٧ مرض ابو بكر رضي الله عنه مرضه الذي توفي فيه في جمادي الآخرة سنة ثلث عشرة من الهجرة بعد ما
٢١٧ انقضت من خلافته سنتان واربعة اشهر فشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد
ابو بكر بن ابي قحافة في اخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالاخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اني
استخلف عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظني به ورايي فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين
ظلموا اي منقلب ينقلبون وعرضت الصحيفة على جلة الصحابة فبايعوا لمن فيها حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فا
فانعقدت له الامامة بنص الامام الحق واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار وقام عشر سنين ونصفا بامر العدل والسياسة
ونظم قوانين الرياسة وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء واستيصال الاعوياء واعلاء لواء الاسلام وتنفيذ الشرائع والاحكام بحيث صار
ذلك كالامثال في الامصار وطار كالامطار في الاقطار واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام المغيرة
بن شعبة طعنه وهو في الصلاة وحين علم بالموت قال ما اجد احدا احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله صلعم وهو عنهم
راض فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضه
فقال الزبير قد جعلت امري الى علي وقال طلحة قد جعلت امري الى عثمان وقال سعد قد جعلت امري الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا الاختيار
حتى الى عبد الرحمن بن عوف فاخذ بيد علي رضه وقال تبايعني على كتاب الله وسنة رسول الله وسيرة الشيخين فقال على كتاب الله وسنة رسول الله
واجتهد برايي ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجاب الى ما دعاه وكرر عليهما ثلث مرات فاجابا بالجواب الاول فبايع عثمان وبايعه الناس ورضوا
بامامته وقول علي رضه واجتهد برايي ليس خلافا منه في امامة الشيخين بل ذهابا الى انه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان
من مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الآخر اعلم وابصر بوجوه المقاييس ثم خرج على عثمان بعد اثنتي عشرة سنة من خلافته رعاع اهل
داو باش من كل اوب وارذال من خزاعة ليس فيهم احد من كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتد به من اوساط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا في ذي
الحجة سنة خمس وثلثين ولو استحق القتل او الخلع لما ترك الى كبار الصحابة ومن هو من اهل التسود ومن المبشرين بالجنة ذلك الى جمع من الاوباش

واما الشيعة فيزعمون ان الامام بعد النبي صلى الله عليه وسلم علي كرم الله وجهه ثم الحسن ثم الحسين ثم علي زين العابدين ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم موسى الكاظم ثم علي الرضا ثم محمد الجواد ثم علي الزكي ثم الحسن العسكري ثم محمد المنتظر المهدي وانه تواتر نص كل على من بعده وان النبي صلى الله عليه وسلم قال للحسين ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ونحن لا نزيد
المبحث السادس الافضلية عندنا بترتيب الخلافة مع تردد فيما بين عثمان وعلي رضي الله عنهما وعند الشيعة وجمهور المعتزلة الافضل علي لنا اجمالا ان اتفاق اكثر العلماء على ذلك يشعر بوجود دليل لهم وتفصيلا قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى انزلت في ابي بكر والاتقى اكرم والافضل وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر فقد امر علي بالاقتداء بهما وقوله صلى الله عليه وسلم سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله صلى الله عليه وسلم خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر وقال صلى الله عليه وسلم لو كان بعدي نبي لكان عمر وقال عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقال الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء وقد ثبت القول بهذا عن علي وابن عمر وابن ... تواتر من

والازوال ومن لا سابقة له في الاسلام ولا علم بشيء من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلثة ايام وقبل خمسة على علي رض والتمسوا منه القيام بامر الخلافة لكونه اولى الناس بذلك وافضلهم في ذلك الزمان فقبله بعد امتناع كثير ومدافعة طويلة وبايعه جماعة ممن حضر كخزيمة بن ثابت وابي الهيثم بن التيهان ومحمد بن مسلمة وعمار وابي موسى الاشعري وعبد الله بن عباس وغيرهم وكذا طلحة والزبير وقد صحت توبتهما عن المخالفة وكذا بايعه عبد الله بن عمر وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم استعفوا عن القتال مع اهل القبلة لما رووا في هذا المعنى من الاحاديث وبالجملة انعقدت خلافته بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد دلت عليها احاديث كقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة وقوله عم لعلي رض انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين وقوله عم لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية علي رض ومن المتكلمين من يدعي الاجماع في زمان الشورى على ان الخلافة لعثمان او علي وهو اجماع على انه لولا عثمان فهي لعلي فحين خرج عثمان من البين بالقتل بقي لعلي بالاجماع قال امام الحرمين لا اكتراث بقول من قال لا اجماع على امامة علي رض فان الامامة لم تجحد له وانما هاجت الفتن لامور اخر واما الشيعة فيزعمون ان الامامة يزعمون ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد بن القاسم المنتظر المهدي ويزعمون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للحسين رض ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ويتمسكون تارة بانه يجب في الامام العصمة والافضلية ولا يوجدان في من سواهم والعاقل يتعجب من هذه الروايات والمتواترات التي لا اثر لها في القرون السابقة من اسلافهم ولا رواية عن العترة الطاهرة ومن يوثق بهم من الرواة المحدثين وانه كيف بان من زيد بن علي بن الحسين مع جلالة قدره دعوى الخلافة وكيف لم تبلغه هذه المتواترات بعدما تواترت ونقلت آحاد الرواة بعد سبعمائة ثم لسائر فرق الشيعة في باب الامامة اختلافات لا تحصى ذكر الامام في المحصل نبذا منها قال ❊ المبحث السادس لما ذهب معظم اهل السنة وكثير من الفرق على انه يتعين للامامة افضل اهل العصر الا اذا كان في نصبه مرج وهيجان فتن احتاجوا الى بحث الافضلية فقال اهل السنة الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وقد مال البعض منهم الى تفضيل علي رض على عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة امتناع امامة المفضول ليست بقطعية ثم لا شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة على فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم يتعارض الظنون في عثمان وعلي رض وذهب الشيعة وجمهور المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي رض لنا اجمالا ان جمهور عظماء الملة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والاثر والامارات اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر رض والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا يعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان النبي صلى الله عليه وسلم عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي رض فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل والمساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله عم واين مثل ابي بكر كذبني الناس وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله صلى الله عليه وسلم لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفى افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر وبمثل هذا ينحل الاشكال المشهور على قوله صلى الله عليه وسلم من قال حين يصبح وحين يمسي سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يات احد يوم القيامة بافضل مما جاء به الا احد قال مثل ما قال او زاد عليه لا نزاع في ان من قال ذلك فقد اتى بافضل مما جاء به كل احد الا احد قال

تمسك الشيعة بقوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم اراد عليا وقوله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى وعلي رضي الله عنه منهم وقوله تعالى وجبريل وصالح المومنين وهو علي وبقوله صلى الله عليه وسلم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب وقوله اقضاكم علي وقوله اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فجاءه علي وقوله انت مني بمنزلة هرون من موسى الى غير ذلك وبانه اعلم حتى استند رؤساء العلوم اليه واخبر بذلك في خبر الوسادة واشجع على ما يشهد به غزواته حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم لضربة علي خير من عبادة الثقلين وازهد حتى طلق الدنيا ثلاثا واكثر عبادة وسخاوة واشرف خلقا وطلاقة وافصح لسانا واسبق اسلاما والجواب ان الكلام في الافضلية بمعنى الكرامة عند الله وكثرة الثواب وقد شهد في ذلك عامة المسلمين واعترف علي رضي الله عنه به وعارض ما ذكرتم ما ذكرنا مع ان فيه مواضع بحث لا تخفى سيما حديث سبق الاسلام والسيف في اعلاء الاعلام

٢١٩ مثل ذلك او زاد عليه فالاستثناء بظاهره نفي وبالتحقيق من الاثبات وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حي افضل امة النبي صلى الله عليه وسلم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان فقلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي رض خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه رضي الله عنه لما قيل له ما توصي قال ما اوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسي البنيان الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء والاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا للنبي صلى الله عليه وسلم على ابنتيه والاستحياء منه والحياء الشديد وتبشيره بقوله صلى الله عليه وسلم عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله صلى الله عليه وسلم الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء وقوله صلى الله عليه وسلم انه يدخل الجنة بغير حساب قال تمسك الشيعة القائلون بافضلية علي رض تمسكوا بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الاية عني بانفسنا عليا رض وان كان صيغة جمع لانه صلى الله عليه وسلم دعا وفد نجران الى المباهلة وهو الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا ولم يخرج معه من بني عمه غير علي ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي كان افضل وقوله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الاية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين نودهم قال علي وفاطمة وولداها ولا يخفى ان من وجبت محبته بحكم نص الكتاب كان افضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف في كلام الله تعالى على اسم الله وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين فعن ابن عباس رض ان المراد به علي واما السنة فقوله عم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب ولا خفاء ان من ساوى هؤلاء الانبياء في هذه الكمالات كان افضل وقوله صلى الله عليه وسلم اقضاكم علي والاقضى اكمل واعلم وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فجاءه علي فاكل معه والاحب الى الله اكثر ثوابا وهو معنى الافضل وبقوله صلى الله عليه وسلم انت مني بمنزلة هرون من موسى ولم يكن عند موسى افضل من هرون وقوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر لاعطين هذه الراية غدا رجلا يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله كلهم يرجون ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب قالوا هو يا رسول الله يشتكي عينيه قال فارسلوا اليه فاتي به فبصق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهما فبرأ حتى كان لم يكن به وجع فاعطاه الراية وقوله صلى الله عليه وسلم انا دار الحكمة وعلي بابها وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي انت اخي في الدنيا والاخرة وذلك حين آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اصحابه فجاء علي تدمع عيناه آخيت بين اصحابك ولم تواخ بيني وبين احد وقوله صلى الله عليه وسلم لمبارزة علي عمرو بن عبدود افضل من عمل امتي الى يوم القيامة وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الاخرة ومن احبك فقد احبني وحبيبي حبيب الله ومن ابغضك فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله فالويل لمن ابغضك بعدي واما المعقول فهو انه اعلم الصحابة لقوة حدسه وذكائه وشدة ملازمته للنبي صلى الله عليه وسلم واستفادته منه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال علي فما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ولهذا رجعت الصحابة اليه في كثير

واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة الزهراء سيدة نساء العالمين وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة
وان العشرة الذين منهم الائمة الاربعة مبشرون بالجنة ثم الفضل بالعلم والتقوى واما اعتبار النسب في الكفاءة
لامر يعود الى الدنيا وفضل العترة الطاهرة بكونهم اعلام الهداية واشياع الرسالة على ما يشير اليه ضمهم الى كتاب الله
في انقاذ التمسك بهما عن الضلالة م

من الوقايع واستند العلماء في كثير من العلوم اليه كالمعتزلة والاشاعرة في علم الاصول والمفسرين في علم التفسير فان رئيسهم ابن عباس تلميذ له والمشايخ في علم السر وتصفية الباطن فان المرجع فيه الى العترة الطاهرة وعلم النحو انما ظهر منه ولهذا قال لو كسرت الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت وايضا هو اشجعهم يدل عليه كثرة جهاده في سبيل الله وحسن بلائه في الغزوات وهي مشهورة غنية عن البيان ولهذا قال النبي صلعم لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار وقال صلى الله عليه وسلم يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وايضا هو ازهدهم لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا اليك عني الي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير وامك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير بيد مجذوم وقال وما لعلي لنعيم دنياكم هذه اهون عندي من عفطة عنز وايضا هو اكثرهم عبادة حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده واكثرهم سخاوة حتى نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا واشرفهم خلقا وطلاقة وجه حتى نسب الى الدعابة واحلمهم حتى ترك ابن ملجم في داره وجواره يعطيه العطاء مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وايضا هو افصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة واسبقهم اسلاما على ما روي انه بعث النبي يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء وبالجملة فمناقبه اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى والجواب انه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر والاعتراف من علي بذلك على ان فيما ذكروا مواضع بحث لا تخفى على المحصل مثل ان المراد بانفسنا نفس النبي صلى الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسي الى كذا وان وجوب المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق علي رض فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين من الانبياء وان احب خلقك يحتمل تخصيص ابي بكر وعمر منه عملا بادلة افضليتهما ويحتمل ان يراد احب الخلق اليك في ان ياكل منه وان حكم الاخوة ثابت في حق ابي بكر وعثمان رض حيث قال في حق ابي بكر لكنه اخي وصاحبي ووزيري وقال في عثمان اخي ورفيقي في الجنة واما حديث العلم والشجاعة فلم تقع حادثة الا ولابي بكر وعمر فيه رأي وعند الاختلاف لم يكن يرجع الى قول علي رض البتة بل فرد وقد ولم يكن رباط الجاش وشجاعة القلب وترك الاكتراث في المهالك في ابي بكر اقل من احد سيما يوم وقع نعي النبي صلى الله عليه وسلم من حوادث بكا وتعيب وحثا في الاسلام ولين الخير فيما هو من اهتدى ببركة ابي بكر ويمنه وعونه وحسن تدبيره اقل من الخير في قتل من قتله علي رض من الكفار بل لعل ذلك ادخل في نصرة الاسلام وتكثير امة النبي صلعم واما حديث زهده وسماحته في الدنيا فغني عن البيان واما السابق اسلاما فقيل علي وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة وقيل ابو بكر وعليه الاكثرون على ما صرح به حسان بن ثابت في شعر انشده على رؤوس الاشهاد ولم ينكر عليه احد وقيل اول من آمن به من النساء خديجة رض ومن الصبيان علي رض ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رض وبه اقتدى جمع من العظماء كعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وابي عبيدة بن الجراح وغيرهم و الانصاف ان مساعي ابي بكر وعمر في الاسلام امر على الكافة جلي البرهان غني عن البيان قال واما بعدهم ما ذكر من افضلية بعض الافراد بحسب التعيين امر ذهب اليه الائمة وذهب عليه الاولون قال الامام الغزالي رحمه الله حقيقة الفضل ما هو عند الله وذلك مما لا يطلع عليه الا رسول الله وقد ورد في الثناء عليهم اخبار كثيرة ولا يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه الا المشاهدون للوحي و التنزيل بقرائن الاحوال فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كانوا لا تاخذهم في الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف واما فيمن عداهم فقد ورد النص بان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وان اهل بيعة الرضوان الذين بايعوا تحت الشجرة ومن شهد بدرا واحدا والحديبية من اهل الجنة وحديث بشارة العشرة مشهور يكاد يلحق بالمتواتر ان

المبحث السابع اتفق اهل الحق على وجوب تعظيم الصحابة والكف عن الطعن فيهم سيما المهاجرين والانصار لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم والتحذير عن الاخلال باجلالهم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي لا تسبوا اصحابي خير القرون قرني ولو كانوا فسدوا بعده لما قال ذلك بل نبه وكثير مما حكي عنهم افتراءات وما صح فله محامل وتاويلات وتوقف علي رضي الله عنه في بيعة ابي بكر كان للحزن والكآبة وعدم الفراغ للنظر والاجتهاد وعن نصرة عثمان بعدم رضاه لا برضاه ولهذا قال والله ما قتلت عثمان ولا مالأت عليه وتوقف في قبول البيعة اعظاما للحادثة وانكارا وعن قصاص القتلة لشوكتهم اولانهم عنده بغاة والباغي لا يؤاخذ بما اتلف من الدم والمال عند البعض م

منهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة بن الجراح واما اجمالا فقد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل للعلم والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال الله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقال النبي صلعم الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى وقال عم ان فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء وقال عم فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال عم من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له طريقا الى الجنة فان قيل يكاد يقع الاجماع على ان غير القرشي ليس بكفؤ للقرشية وهذا يدل على ان القرشي سيما الهاشمي سيما العلوي سيما الفاطمي افضل من غيره وان اختص بالعلم قلنا اعتبار الكفاءة في النكاح لغرض تحصيل رضاء الاولياء وعدم لحوق العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام في الفضل عند الله وكثرة الثواب وعلو الدرجة في الجنة وهل يتصور تفضيل آحاد القرشيين بل العلويين على علماء الدين وعظماء المجتهدين فان قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال النبي صلعم اني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال صلعم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي ومثل هذا يشعر بفضلهم على العالم وغيره قلنا نعم لاتصافهم بالعلم والتقوى مع شرف النسب الا ترى انه صلى الله عليه وسلم قرنهم بكتاب الله في كون التمسك بهما منقذا من الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه من العلم والهداية فكذا في العترة ولهذا قال النبي صلعم من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه قال المبحث السابع يجب تعظيم الصحابة والكف عن مطاعنهم وحمل ما يوجب بظاهره الطعن فيهم على محامل وتاويلات سيما المهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والحديبية فقد انعقد على علو شانهم الاجماع وشهد بذلك الآيات الصراح والاخبار الصحاح وتفاصيلها في كتب الحديث والسير والمناقب ولقد امر النبي صلعم بتعظيمهم وكف اللسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقال لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال رسول الله صلعم الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم وللروافض سيما الغلاة منهم مبالغات في بغض البعض من الصحابة رضي الله عنهم والطعن فيهم بناء على حكايات وافتراءات لم تكن في القرن الثاني والثالث فاياك والاصغاء اليها فانها تضل الاحداث وتحير الاوساط وان كانت لا تؤثر فيمن له استقامة على الصراط المستقيم وكفاك شاهدا على ما ذكرنا انها لم تكن في القرون السالفة ولا فيما بين العترة الطاهرة بل ثناؤهم على عظماء الصحابة وعلماء السنة والجماعة والمهديين من خلفاء الدين مشهور في خطبهم ورسائلهم واشعارهم ومدائحهم نذكره والله الهادي قال وتوقف علي رضي الله عنه اقول قد استقرت آراء المحققين من علماء الدين على ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد الدينية والقواعد الكلامية وليس له نفع في الدين بل ربما يضر باليقين الا انهم ذكروا نبذا من ذلك لان الائمة صيانة بعض الاوهام السليمة عن التدنس بالعقائد الردية التي توقعها حكايات بعض الروافض ورواياتهم وفيما بنوا ايضا بعض الاحكام الفقهية في باب البغاة عليها اوليس في ذلك نصوص يرجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة لولا علي رض لم يكن نعرف السيرة في الخوارج وكان النبي صلى الله عليه وسلم خص عليا رض بتعليم تلك الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها او علمها غيره ايضا لكنهم لم يحتاجوا الى البيان والتبليغ لما اطلعوا من معاملة علي رض على وفقها من غير تغيير فنقول اما توقف علي رض في بيعة ابي بكر رض فيحمل على انه لما اصابه من الكآبة و الحزن بفقد رسول الله صلعم لم يتفرغ للنظر والاجتهاد فلما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان رضي الله عنه ودفع الغوغاء عنه فلانه لم يأذن في ذلك وكان يتحامى عن الحرب واراقة الدماء حتى قال من وضع السلاح من غلماني فهو حر ومع هذا فقد دفع عنه الحسنان رضي الله عنهما ولم ينفع وكان ما كان ولم يكن رضي من علي رض بذلك واعانة عليه ولهذا قال رضي الله عنه والله ما قتلت عثمان ولا مالأت عليه وتوقف في قبول البيعة اعظاما لقتل عثمان وانكارا وكذا طلحة والزبير الا ان من حضر من وجوه المهاجرين والانصار اقسموا عليه وناشدوه الله في حفظ

وجوب تعظيم الصحابة

توقف علي عن البيعة

وامتناع سعد وسعيد وغيرهما عن الخروج معه الى الحروب كان لاجتهاد منهم وترك الزام منه لا للنزاع في امامته او اباء عن طاعته واما في حرب الجمل وحرب صفين وحرب الخوارج فالمصيب علي لما ثبت له من الامامة وظهر من التفاوت لا كلتا الطائفتين على ما هو رأي المصوبة ولا احديهما من غير تعيين على ما هو رأي بعض المعتزلة والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق لشبهة لا فسقة او كفرة على ما زعم الشيعة جهلا بالفرق بين المخالفة والمحاربة بالتأويل وبدونه ولهذا نهى علي عن لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا وقد صح رجوع اصحاب الجمل على ان منا من يقول ان الحرب لم يقع عن عزيمة وان قصد عائشة رضي الله عنها لم يكن الا اصلاح ذات البين

بغية للامة وصيانة دار البحر اذ قتلة عثمان قصدوا الاستيلاء على المدينة والفتك باهلها وكانوا جملة لا سابقة لهم في الاسلام ولا علم لهم بامر الدين ولا صحبة مع الرسول فقبل البيعة وتوقف عن قصاص قتلة عثمان لضعف الشوكة وكثرتهم وقوتهم وحرصهم بالخروج على من يطالبهم بدمه فاقتضى النظر الصائب تأخير الامر احترازا عن اثارة الفتنة واما لانه رأى انهم بغاة لما لهم من المنعة الظاهرة والتأويل الفاسد حيث استحلوا دمه بما انكروا عليه من الامور وان الباغي اذا انقاد للامام اهل العدل لا يؤاخذ بما سبق منه من اتلاف اموالهم وسفك دماء بهم على ما هو رأي بعض المجتهدين قال وامتناع سعد يعني ان امتناع جماعة من الصحابة رضي الله عنهم كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة علي رض والخروج معه الى الحروب لم يكن عن نزاع منهم في امامته ولا عن اباء عما وجب عليهم من طاعته بل لانه تركهم واختيارهم من غير الزام على الخروج الى الحروب فاختاروا ذلك بناء على حادثة رووها على ما قال محمد بن سلمة ان رسول الله صلعم عهد الي اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى سعد بن ابي وقاص انه قال صلعم سيكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي خير من الساعي وقال صلعم قتال المسلم كفر وسبابه فسق ولا يحل للمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلثة ايام فلم يأتوا بالقعود عن الحروب قال واما في حرب الجمل قاتل علي رضي الله عنه ثلث فرق من المسلمين على ما قال النبي صلعم انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة مقدمهم طلحة والزبير رض وقاتلوا عليا رض بعسكر مقدمهم عائشة رض في هودج على جمل اقتده بخطامه كعب بن سور فسمي ذلك الحرب حرب الجمل والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة علي رض بعدما بايعوه وتابعوه في حرب اهل الشام زعما منهم انه كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك انه لما طالت محاربته علي رض ومعاوية بصفين واستمرت اتفق الفريقان على تحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضا بما يريانه فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان وسار اليهم علي رض بعسكره وقتل الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهروان والقاسطون معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة علي رض والدخول تحت طاعته ذاهبا الى انه مالأ على قتل عثمان رض حيث ترك معاونته وجعل قتلته خواصه وبطانته فاجتمع الفريقان بصفين وهي قرية خراب من قرى الروم على غلوة من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا فسمي ذلك حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الحق ان المصيب في جميع ذلك علي رض لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت ما بينه وبين المخالفين سيما معاوية واحزابه وتكاثر من الاخبار في كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من الاعداء الى انه افضل زمانه وانه لا احق بالامامة منه والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق بشبهة هي تركه القصاص من قتلة عثمان رض ولقوله صلى الله عليه وسلم لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام ولقول علي رض اخواننا بغوا علينا رض وليسوا كفارا ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التأويل وان كان باطلا فغاية الامر انهم اخطأوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا منع علي رض اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا كيف وقد صح ندم طلحة والزبير رضي الله عنهما وانصراف الزبير رض عن الحرب واشتهر ندم عائشة رضي الله عنها والمحققون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين بل كانت تهيجا من قتلة عثمان رض حيث صاروا فرقتين واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب خوفا من القصاص وقصد عائشة رضي الله عنها لم يكن الا اصلاح الطائفتين وتسكين الفتنة فوقعت في الحرب وما ذهب اليه الشيعة من ان محاربي علي الواجب فسقة من اجترائهم وجهلا لانهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون بتأويل واجتهاد وبين ما لا يكون نعم لو قلنا بكفر الخوارج بناء على تكفيرهم عليا رضي الله عنه لم يبعد لكنه بحث آخر فان قيل الكلام في ان عليا رضي الله عنه اعلم وافضل وفي باب الاجتهاد اكمل لكن من اين لكم ان اجتهاده في هذه المسئلة وحكمه بعدم القصاص على الباغي او باشتراط زوال المنعة صواب واجتهاد القائلين بالوجوب خطأ ليصح لهم مقاتلتهم وهل هذا الا كما اذا خرج طائفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص عن قتل مسلما بالمثقل قلنا ليس قطعنا بخطأ لهم في الاجتهاد عائدا الى حكم المسئلة نفسه بل الى اعتقادهم ان عليا

وفي حرب الخوارج الامر اظهر اذ التحكيم لا يصلح شبهة في الخروج عن الطاعة كيف وهو نوع اصلاح وقد قال الله تعالى فاصلحوا والامر بالقتال ليس للفور واما بعدهم فقد جل المصاب وعظم الواقع واتسع الخرق على الراقع الا ان السلف بالغوا في مجانبة طريق الضلال خوفا عن العاقبة ونظرا للمآل خاتمة قد وردت الاحاديث الصحيحة في ظهور امام من ولد فاطمة الزهراء رضي الله عنها يملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما وذهب العلماء الى انه قد ولد واختفى الى ان يخرج في آخر الزمان من الاعداء وذهب الى انه لا حاجة الى الامام بل اهل الحلة على ان الناس بعد بني العباس يطلبونه من السماء وغاية الاختفاء وفي نزول عيسى وخروج الدجال

رضي الله عنه يعرف القتلة باعيانهم ويقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت عشرة آلاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون انا كلنا قتلة عثمان وبهذا يظهر فساد ما ذهب اليه عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء من ان المصيب احدى الطائفتين ولا نعلم على التعيين وكذا ما ذهب اليه البعض من ان كلتا الطائفتين على الصواب بناء على تصويب كل مجتهد وذلك لان الخلاف انما هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا في الدين على الشرائط المذكورة لا في كل من يتخيل شبهة واهية ويتأول تأويلا فاسدا ولهذا ذهب الاكثرون الى ان اول من بغى في الاسلام معاوية لان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم بعد كشف الشبهة اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا قال وفي حرب الخوارج الامر اظهر لان الحكم من نصب الامام وهي تأليف القلوب واجتماع الكلمة كما يحصل بالقتال فقد يحصل بالتحكيم سيما وقد شرط ان يحكم الحكمان بكتاب الله وسنة رسول الله وايضا ورد النص في اصلاح الزوجين بان يبعثوا حكما من اهلها وغاية متشبثهم انه تعالى اوجب القتال بقوله فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فلا يجوز العدول عنه الى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الامر للفور وكون الفاء الجزائية للتعقيب انه انما اوجب القتال بعد ايجاب الاصلاح وهذا اصلاح فلا يعدل عنه الى القتال ما لم يتعذر فان قيل يزعمون ان الوقيعة في الصحابة رضي الله عنهم بالطعن واللعن والتفسيق والتضليل بدعة وضلالة وخروج عن مذهب الحق والصحابة انفسهم يتقاتلون بالسنان ويتقاولون باللسان بما يكره وذلك وقيعة قلنا مقاولتهم وما شجر بينهم في الكلام كانت محض نسبة الى الخطأ وتقرير على قلة التأمل وقصد الى الرجوع الى الحق ومقاتلتهم كانت لارتفاع التباين والعود الى الالفة والاجتماع بعدما لم يكن طريق سواه وبالجملة لم يقصدوا الا الخير والصلاح في الدين واما اليوم فلا معنى لبسط اللسان فيهم الا التهاون بنقلة الدين الباذلين انفسهم واموالهم في نصرته المكرمين بصحبة خير البشر وصحبته قال واما بعدهم يعني ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللدد وطلب الملك والرياسة والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي صلعم بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله صلعم ذكروا لها محامل وتأويلات بها تليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار والمبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي صلعم فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء اذ تكاد تشهد به الجماد والعجماء ويبكي له من في الارض والسماء وتنهد منه الجبال وتنشق الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الآخرة اشد وابقى فان قيل فمن علماء المذهب من لم يجوز اللعن على يزيد مع علمهم بانه يستحق ما يربو على ذلك ويزيد قلنا تحاميا عن ان يرتقي الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض على ما يروى في ادعيتهم ويجري في انديتهم فرأى المعتنون بامر الدين الجام العوام بالكلية طريقا الى الاقتصاد في الاعتقاد بحيث لا تزل الاقدام على السواء ولا تضل الافهام بالاهواء والا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق وكيف لا يقع عليهما الاتفاق وهذا هو السر فيما نقل عن السلف من المبالغة في مجانبة اهل الضلال وسد طريق لا يؤمن ان يجر الى الغواية في المآل مع علمهم بحقيقة الحال وجلية المقال وقد انكشف لنا ذلك حين اضطربت الاحوال واشرأبت الاهوال وحيث لا متشبث ولا مجال والمشتكى الى عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال قال خاتمة مما يلحق بباب الامامة بحث خروج المهدي ونزول عيسى صلعم وهما من اشراط الساعة وقد وردت في هذا الباب اخبار صحاح وان كانت آحادا ويشبه ان يكون حديث خروج الدجال متواتر المعنى اما خروج المهدي فعن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلعم لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وعن ام سلمة قالت سمعت رسول الله صلعم يقول المهدي من عترتي من ولد فاطمة وعن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلعم المهدي مني اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه رضي الله عنه قال ذكر رسول الله صلعم بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي فيملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما فذهب العلماء الى انه امام عادل من ولد فاطمة رضي الله عنها يخلقه الله متى شاء ويبعثه نصرة لدينه

وغير ذلك من الاشراط كدابة الارض ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها والخسوف الثلاثة وقلة العلم والامانة وكثرة الفسق والخيانة ورياسة الفساق والارذال وفرط ازدياد عدد النساء على الرجال واشفاء الاسلام على الزوال وانقضاء النظام الى الاختلال وهذا هو الشر الذي يتبين منه خيرية القرون السابقة بحسب كثرة الثواب ايضا ويكون عند غاية قرب الساعة وانقراض زمن التوبة والطاعة فلا ينافي احتمال خيرية اخر الامة على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام اخره بناء على احتمال ان ينضل مع طول العهد وفساد الزمان ثواب المعرفة والايمان والطاعة والايمان ثبت الله قلوبنا على الدين ووفقنا لما يرضاه

وزعمت الامامية ان محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس خوفا من الاعداء ولا استحالة في طول عمره كنوح ولقمان والخضر عليهم السلام وانكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر مستبعد جدا اذ لم يعهد في هذه الامة مثل هذه الاعمار من غير دليل عليه ولا امارة ولا اشارة من النبي صلى الله عليه وسلم ولان اختفاء امام هذا القدر من الانام بحيث لا يذكر منه الا الاسم بعيد جدا ولان بعثه مع هذا الاختفاء عبث اذ المقصود من الامامة اقامة الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك ولو سلم فكان ينبغي ان يكون ظاهرا لا يظهر دعوى الامامة كسائر الائمة من اهل البيت ليست ظهور الاولياء وينتفع به الناس فان اولى الازمنة بالظهور هو هذا الزمان للقطع بانه يتسارع الى الانقياد له والاجتماع معه الشوق والصبيان فضلا عن الرجال والابطال واما نزول عيسى عليه السلام فعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفسي بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقال صلى الله عليه وسلم كيف انتم اذا نزل ابن مريم فيكم وامامكم منكم ثم لم يرد في حاله مع امام الزمان حديث صحيح سوى ما روي انه قال صلى الله عليه وسلم لا يزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه الامة فما يقال ان عيسى عليه السلام يقتدي بالمهدي او بالعكس شيء لا مستند له فلا ينبغي ان يعول عليه نعم هو وان كان حينئذ من اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فليس منعزلا عن النبوة فلا محالة يكون افضل من الامام اذ غاية علماء الامة الشبه بانبياء بني اسرائيل واما قوله صلى الله عليه وسلم لا مهدي الا عيسى بن مريم فلا يبعد ان يحمل على الهداية الى طريق هلاك الدجال ودفع شره على ما نطق به الاحاديث الصحاح في حديث طويل في الملاحم انه يخرج الدجال بالشام فبينا المسلمون يعدون للقتال يسوون الصفوف اذ اقيمت الصلوة فينزل عيسى بن مريم فامهم فاذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء فلو تركه لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته وفي هذا دليل على ان عيسى صلوات الله عليه يؤم المسلمين في تلك الصلوة وقال صلى الله عليه وسلم ما بين خلق آدم الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال وقال صلى الله عليه وسلم ما من نبي الا انذر قومه الاعور الكذاب ثم وصفه ونقل كثيرا من احواله وقال ينزل عيسى بن مريم عند المنارة البيضاء شرقي دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله وقال صلى الله عليه وسلم الدجال يخرج من ارض بالمشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة وقال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال من امتي سبعون الفا عليهم التيجان اي الطيالسة الخضر ونرجو ان تكون المراد امة الدعوة على ما قال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة وقال عليه السلام من ادركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف فانه جواركم من فتنته وقال عليه السلام من سمع بالدجال فلينأ عنه فوالله ان الرجل ليأتيه وهو يحسب انه مؤمن فيتبعه مما يبعث له من الشبهات وغير ذلك من اشراط الساعة عن حذيفة بن اسيد الغفاري قال اطلع النبي عليه السلام علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قالوا نذكر الساعة فقال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال عليه السلام ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وعن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس اتدري اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها فيقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى والشمس تجري لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش وقال عليه السلام ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين امرأة قيم واحد وقال عليه السلام اذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة وقال عليه السلام اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وقال عليه السلام لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وقال عليه السلام لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كالضرمة بالنار وقال عليه السلام لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق وفي حديث آخر لا تقوم حتى لا يقال في الارض الله الله وذكر في حديث آخر من علامات الساعة ان تظهر الاصوات في المساجد وان يسود القبيلة فاسقهم وان يكون زعيم القوم ارذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره والحاصل ان الاحاديث في هذا الباب كثيرة رواها العدول الثقات وصححها المحدثون الاثبات ولا يمتنع حملها على ظواهرها عند اهل الشريعة لان المعاني المذكورة امور ممكنة عقلا وزعمت الفلاسفة ان طلوع الشمس من مغربها مما يجب تأويلها بانعكاس الامور وجريانها على غير ما ينبغي واول بعض العلماء النار الخارجة من الحجاز بالعلم والهداية سيما الفقه الحجازي والنار الحاشرة للناس بفتنة الاتراك وخروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى عليه السلام باندفاع ذلك وبدو الخير والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب فائدة الايام والاوقات او بكثرة الغفلة والاشتغال بامر الدنيا ولذاتها او بحدوث الفتن العظام الشاغلة لقلوب الانام عما يمضي عليهم من الليالي والايام واما يأجوج ومأجوج فقيل من اولاد يافث بن نوح وقيل جيل كثير من اولاد آدم اضعاف سائر بني آدم لانه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه يحملون السلاح فمنهم من هو في غاية الطول خمسون ذراعا وقيل مائة وعشرون ذراعا ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو في غاية القصر كانوا يخرجون الى قوم صالحين بقرب بهم فيهلكون زروعهم وضروعهم ويقتلونهم فجعل ذو القرنين سدا دونهم فيحفرون كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا فيعيده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم حفروا حتى كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا ان شاء الله فيعودون كهيئته فيحفرونه ويخرجون مقدمتهم بالشام وساقتهم بخراسان فيشربون المياه ويتحصن الناس منهم في حصونهم ولا يقدرون على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس فيرسل الله نغفا في اعناقهم فيهلكون جميعا فيرسل طيرا فتلقيهم في البحر ويرسل مطرا فيغسل الارض وخروجهم يكون بعد خروج الدجال وقتل عيسى اياه فان قيل بعض هذه الاحاديث يشعر بان الامة في اخر الزمان شر الخلق قليل الخير وقد قال النبي عليه السلام امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره قلنا الشرارة الظاهرة التي لا شك معها في خيرية القرون السابقة انما هي عند غاية قرب الساعة وحين انقراض زمن التكليف او كاد على ما ورد في الحديث انه يمكث عيسى بن مريم في الناس بعد قتل الدجال سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خير او ايمان الا قبضته ويبقى شرار الناس في خفة الطير واحلام السباع لا يعرفون معروفا ولا ينكرون منكرا فيأمرهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم في ذلك دار رزقهم حسن عيشهم ثم ينفخ في الصور وهذا ما قال عليه السلام لا تقوم الساعة على احد يقول الله الله واما في اخر الزمان عند كون الامة في الجملة على الطاعة والايمان فلا يبعد كونهم خيرا عند الله واكثر ثوابا باعتبار انقيادهم وايمانهم مع الغيبة عن مشاهدة نزول الوحي وظهور المعجزات وهبوط الخيرات والبركات وباعتبار ثباتهم على الايمان والطاعات والعلوم والمعارف وارشاد الطوائف مع فساد الزمان وشيوع المنكرات وكساد الفضائل ورواج الرذائل واستيلاء اهل الجهل والعناد والشر والفساد وهذا لا ينافي خيرية القرن الاول ومن يليهم بكثرة الطاعات وصفاء العقائد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي عليه السلام واصحابه ونحو ذلك على ما قال عليه السلام خير القرون القرن الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فان قيل في احاديث قرب الساعة ما يشعر بانها تقوم قريبا كقوله عليه السلام بعثت انا والساعة كهاتين يعني السبابة والوسطى بل على انها تكون قبل مائة سنة كقوله عليه السلام يسألوني عن الساعة وانما علمها عند الله واقسم بالله ما على الارض من نفس منفوسة يأتي عليها مائة سنة وكقوله عليه السلام لا يأتي مائة سنة وعلى الارض نفس منفوسة اليوم وها نحن شارفنا ثمانمائة سنة ولم يظهر شيء من تلك العلامات قلنا المراد ان قرب الساعة من مستقبل الزمان بالاضافة الى ما مضى كقرب ما بين الاصبعين او كفضل الوسطى على السبابة وحديث مائة سنة انما هو في القيامة الصغرى المشار اليها بقوله عليه السلام من مات فقد قامت قيامته وقوله لجمع من الاعراب

سألوه عن الساعة وقد اشار الى اصغرهم ان يعش

هذا لا يدركه الهرم حتى تقوم عليكم ساعتكم وانما

الكلام في القيامة الكبرى التي هي حشر الكل وسوقهم

الى المحشر على ان الحديث ليس على عمومه لبقاء الخضر بل الياس ايضا على ما ذهب اليه العظماء من العلماء من ان اربعة من الانبياء في زمن الاحياء الخضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء عليهم الصلوة والسلام تم الكتاب بعون الله وحسن توفيقه والحمد لله رب العالمين

وجد الفراغ من تكثير هذه على وجه التعجيل بيد افقر الحروف والعمل الى رحمة الحليم ...

ولما عارضت هذا الكتاب على عدة اصول مع بعض اولي الآداب برسم مالكه ذي الوزاره الرامي بسهم مجده عن قوس جوده ليصيب غرض اهل الاشارة والعبارة ، الشهم اللوذعي والبارع الالمعي حمدت الله تعالى على رغبته في ذلك لانه الراغب في مفرداته وجمله الى اشرف المسالك وهو الوزير محمد باشا الراغب المنعوت باشرف المناقب حرسه الله تعالى على الدوام بجاه النبي عليه الصلوة والسلام ، وشكرته على هذا التوفيق ، كما حمدته على سلوك هذا الطريق ، فصار كما ترغبه النفوس ولا عطر بعد عروس وذلك في تاريخ سنه سبع وخمسين ومائه والف ، وانا الفقير خليل الصحفي عفي له

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥ يكفي عبده